PREÇO DE VENDA:

Público ..... 270$00

Estudantes e professores (nas Associações de estudantes e através da Fundação Gulbenkian) ..... 160$00

SISTEMAS POLÍTICOS AFRICANOS

M. FORTES • E. E. EVANS-PRITCHARD

Fundação Calouste Gulbenkian

M. FORTES • E. E. EVANS-PRITCHARD

SISTEMAS POLÍTICOS AFRICANOS

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

M. FORTES • E. E. EVANS-PRITCHARD

SISTEMAS POLÍTICOS AFRICANOS

Tradução de
Teresa Brandão

1980

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN | LISBOA

Tradução
do original inglês intitulado:
AFRICAN POLITICAL SYSTEMS
M. FORTES e E. E. EVANS-PRITCHARD

Publicado para o
INTERNATIONAL AFRICAN INSTITUTE
Pela Oxford University Press
Londres 1940

Reservados todos os direitos de harmonia com a lei

Edição da
FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN
Av. de Berna | Lisboa

A

C. G. SELIGMAN, M.D., F.R.S.

Preito de respeito e admiração pelas suas grandes contribuições para o estudo da etnologia Africana.

NOTA DOS EDITORES

Este livro é simultaneamente uma experiência de investigação colaborativa e uma tentativa de trazer a lume um dos maiores problemas da sociologia africana. Têm-se sustentado muitas opiniões dogmáticas sobre a matéria da organização política africana e há mesmo quem se tenha servido dela na prática administrativa; mas ninguém examinou ainda este aspecto da sociedade africana numa base ampla e comparativa. Esperamos que este livro venha provar a necessidade de tal investigação e indicar algumas das suas possibilidades.

Muitos dos problemas trazidos agora à ribalta só podem ser resolvidos com novas investigações; mas a oportunidade para uma tal investigação está rapidamente a passar e se não for aproveitada agora pode muito bem perder-se para sempre.

Encaramos este livro como a primeira fase de um inquérito mais vasto sobre a natureza e desenvolvimento dos sistemas políticos africanos. Ao aprofundar-se a investigação dos sistemas políticos nativos, um tal inquérito incluiria o estudo do desenvolvimento destes sistemas sob a influência da administração europeia. Este problema não é apenas importante do ponto de vista sociológico, ele é de importância premente para os povos de África e para os que têm a responsabilidade de os governar. Esperamos que este livro seja de interesse e utilidade para aqueles que têm por tarefa administrar povos africanos. O dever da antropologia é apresentar os factos e a teoria da

organização nativa social conforme os vê. Não é uma obrigação simples; para a realizar convenientemente são indispensáveis um treino árduo e laboriosas investigações de campo.

Se os achados de um antropologista devem ou não ser utilizados nas tarefas práticas da Administração, isso deve ser deixado à decisão dos próprios governantes.

Agradecemos ao Instituto Africano Internacional por patrocinar a publicação deste livro. Embora vários dos contribuintes tivessem feito a sua investigação de campo como Fellows do Instituto, este não é de modo nenhum responsável por quaisquer pontos de vista ou opiniões expressas no livro. Temos a agradecer ao Professor Radcliffe-Brown pela sua grande ajuda e conselhos, bem como pelo Prefácio que assinalavelmente contribuiu. A nossa maior dívida vai para os nossos companheiros de trabalho. Sem a sua colaboração este livro não teria podido ser feito. Eles concordarão, disso estamos certos, que se trata de uma contribuição adequada para a ciência social nos tempos presentes.

M. F.
E. E. E. P.

Oxford, Março de 1940

PREFÁCIO

Pelo PROFESSOR A. R. RADCLIFFE-BROWN

Tunc et amicitiam coeperunt jungere habentes
Finitima inter se, nec laedere, nec violare.
Non tamen omnimodis poterat concordia gigni:
Sed bona, magnaque pars servabant foedera casti:
Aut genus humanum jam tum foret omne peremptum,
Nec potuisset adhuc perducere saecla propago.

LUCRETIUS

O estudo comparativo das instituições políticas, com especial referência às sociedades mais simples, é um importante ramo da antropologia social e que ainda não mereceu a atenção que lhe é devida. A publicação deste volume oferece oportunidade para umas breves considerações sobre a natureza desse estudo, tal como os editores e eu o concebemos.

A tarefa da antropologia social, como uma ciência natural da sociedade humana, é uma investigação

sistemática da natureza das instituições sociais. O método da ciência natural repousa sempre na comparação dos fenómenos observados, e o objectivo de tal comparação é, por meio de uma análise cuidadosa de diversidades, descobrir as uniformidades que lhes estão subjacentes. Aplicado às sociedades humanas, o método comparativo utilizado como um instrumento de inferência indutiva possibilitar-nos-á a descoberta dos caracteres universais e essenciais que pertencem a todas as sociedades humanas passadas, presentes e futuras. A aquisição progressiva de conhecimento deste tipo deve ser a aspiração de todos aqueles que acreditam que é possível e desejável uma verdadeira ciência da sociedade humana.

Mas não podemos esperar que se possa directamente saltar das observações empíricas para um conhecimento de princípios e leis sociológicas gerais. A tentativa de seguir este método aparentemente fácil foi aquilo que Bacon tão acertadamente denunciou como conduzindo apenas a uma falsa aparência do conhecimento (1). A imensa diversidade de formas da sociedade humana deve ser primeiro reduzida a uma ordem por qualquer espécie de classificação. Comparando as sociedades umas com as outras temos que discriminar e definir diferentes tipos. Assim, os aborígenes da Austrália estavam divididos nalgumas centenas de tribos separadas, cada uma delas com a sua própria língua, organização, costumes e crenças; mas um exame de uma amostra suficiente

(1) Novum Organum, I, civ.

revela que debaixo das diversidades específicas existem tais semelhanças gerais que nos será possível constituir e descrever em termos gerais um tipo australiano (1). O tipo é naturalmente uma abstracção tal como «carnívoro» ou «ungulado» é uma abstracção, mas é uma abstracção apenas ligeiramente afastada da realidade concreta. Quando um número de tais tipos forem adequadamente definidos, eles podem, por seu turno, ser comparados uns com os outros, o que permite avançar mais um passo na abstracção. Por um tal processo, que obviamente requer o labor de muitos estudiosos durante largos anos, podemos atingir classificações e conceitos abstractos mais precisamente definidos e representando mais exactamente uma realidade empírica do que os conceitos indicados por expressões como «sociedade primitiva», «sociedade feudal», «sociedade capitalista», que tão abundantemente aparecem na literatura contemporânea.

Ao tentarmos classificar as sociedades humanas, deparamos com dificuldades que não existem nas outras ciências, tais como a zoologia ou a química. Duas sociedades ou dois tipos podem assemelhar-se num aspecto do sistema social total e diferir noutro. Torna-se por isso necessário comparar as sociedades com referência a algum aspecto particular ou parte de todo o sistema social, com referência, por exemplo, ao sistema económico, ao sistema político

(1) Radcliffe-Brown, **Social Organization of Australian Tribes.**

ou ao sistema de parentesco. Assim, o presente volume está sem matérias para a comparação de certas sociedades africanas com referência apenas à sua organização política. Isto, naturalmente, implica o ter de fazer-se uma abstracção de espécie diferente, porque em qualquer sistema social as instituições políticas, as instituições económicas, a organização de parentesco e a vida ritual estão intimamente relacionadas e são interdependentes. Na ciência existem maneiras certas e erradas de fazer abstracções; as maneiras certas são proveitosas porque nos conduzem ao aumento considerável do nosso conhecimento; as maneiras erradas não são apenas improfícuas, são também, algumas vezes, obstrutivas. Se vamos estudar instituições políticas abstraindo-as de outros aspectos de sistemas sociais, precisamos de ter a certeza de que a nossa definição de «política» constitui uma classe de fenómenos que pode tornar-se objecto de um tratamento teorético autónomo.

A boa utilização do método comparativo depende não apenas da quantidade e qualidade do material factual à nossa disposição, mas também do arsenal de conceitos e hipóteses que orientam as nossas investigações. A dificuldade na ciência não está em encontrar as respostas para as perguntas uma vez formuladas, mas em descobrir quais as perguntas que devem pôr-se. Numa ciência natural de sociedade o método comparativo toma o lugar do método experimental nas outras ciências, e o que Claude-Bernard dizia do último é igualmente verdadeiro para o primeiro. «O método experimental não pode dar ideias novas e frutuosas aos homens que não tenham

nenhumas; pode servir apenas para guiar as ideias de homens que as têm, dirigi-las e desenvolvê-las de forma a que se obtenham os melhores resultados. Como somente o que for semeado na terra nela crescerá, também nada se desenvolverá pelo método experimental a não ser as ideias que lhe são submetidas. O método em si não cria coisa alguma. Certos filósofos cometeram o erro de atribuir demasiado valor ao método seguindo esta linha».

O material factual acessível a um estudo comparativo das instituições políticas das sociedades mais simples é inadequado tanto no que respeita à quantidade como à qualidade. Espera-se que a publicação dos ensaios contidos neste volume possa incentivar outros antropologistas a proporcionar-nos estudos descritivos similares. A qualidade dos dados descritivos e o seu valor para o estudo comparativo depende, em grande medida, de como o observador entende os problemas teoréticos para a solução dos quais são relevantes os dados que ele recolhe. Em ciência, a observação e a selecção do que se deve registar exigem ser conduzidas por teoria. No estudo das sociedades mais simples o antropologista acha que os conceitos e as teorias dos filósofos ou dos economistas não são de préstimo ou são insuficientes. Foram elaboradas em função de sociedades de um limitado número de tipos. Em seu lugar, o antropologista social tem que elaborar por si as teorias e os conceitos que se apliquem universalmente a todas as sociedades humanas, e, guiado por estas, realizar o seu trabalho de observação e comparação.

Nalgumas regiões de África, é fácil definir o que poderá chamar-se uma «sociedade política». Isto é assim para os Ngwato, os Bemba, e os Ankole, onde encontramos uma tribo ou reino governado por um chefe ou rei. Mas a dificuldade que se apresenta noutras regiões está bem patente na dissertação do Dr. Wagner sobre as tribos dos Bantos de Kavirondo (1). A mesma dificuldade parece ocorrer também com os Tallensi e os Nuer descritos neste volume e com muitas outras sociedades em várias partes do Mundo. Seria sem dúvida possível encontrar uma definição da palavra «Estado» de molde a podermos dizer que certas sociedades africanas, como as dos Ankole ou dos Bemba, são Estados, enquanto que outras são sociedades sem Estado. Isto não nos ajuda todavia a resolver os nossos problemas. Cada sociedade humana tem uma espécie de estrutura territorial. Podemos encontrar comunidades locais claramente definidas, as mais pequenas das quais estão ligadas a uma sociedade maior, de que constituem segmentos. A estrutura territorial fornece a moldura, não só da organização política, qualquer que ela seja, mas também de outras formas de organização social, como a económica, por exemplo. O sistema de agregação e segregação local, como tal, em si mesmo nada tem de especificamente político; é a base de toda a vida social. Tentar distinguir, como fizeram Maine e Morgan, entre sociedades baseadas na ocupação

(1) Ver pág. 350.

de um território ou localidade comum, e considerar as primeiras mais «primitivas» do que as últimas, apenas leva à confusão. Ao estudar a organização política, temos de lidar com a manutenção ou estabelecimento da ordem social, dentro de um quadro territorial, pelo exercício organizado de autoridade coerciva, através da utilização ou possibilidade de utilização de força física. Nos Estados bem organizados a polícia e o exército são os instrumentos por meio dos quais se exerce a coerção. Dentro do Estado, a ordem social, seja ela qual for, é mantida pela punição dos que violarem as leis e pela supressão armada da revolta. Externamente o Estado está pronto a usar a força armada contra os outros Estados, para manter a ordem existente ou para criar uma nova.

Ao tratarmos de sistemas políticos, estamos portanto a tratar de Direito, por um lado, e com a guerra, por outro. Mas há certas instituições, tais como vingança regulada, que se coloca entre os dois. Consideremos primeiro o Direito e dentro deste campo o aparelho de justiça repressiva. Numa comunidade localmente definida, um indivíduo pode cometer certo acto ou adoptar certo modo de comportamento que constitui como que um ataque ou uma ofensa contra a própria comunidade como um todo, e, portanto, o ofensor pode ser sentenciado à morte, banido da comunidade ou sujeito, de qualquer forma, à expiação. Nas sociedades simples, as acções que são assim reprimidas, e que constituem, por conseguinte, nessas sociedades, crimes ou delitos públicos, são, o mais comummente, várias formas de sacrilégio, incesto — que é em si concebido como uma espécie

de sacrilégio ou feitiçaria, no sentido de prática de magia maléfica contra os membros da mesma comunidade, e, algumas vezes, o crime de se ser um mau carácter, isto é, deixar habitualmente de observar os costumes da comunidade.

O Dr. Wagner, no seu ensaio sobre os Bantos do Kavirondo, descreve como os criminosos podiam ser expulsos do seu grupo ou condenados à morte pelo meio que ele diz ser de linchamento, e escreve (1): «Esta acção de grupo face à ameaça do perigo, adoptada espontaneamente, isto é, sem o julgamento do caso e muitas vezes sob a emoção do momento, não é decididamente o mesmo que justiça institucionalizada da sociedade tribal através de autoridades judiciais reconhecidas». Mas parece altamente provável que se tais acções pudessem ter sido cuidadosamente analisadas descobrir-se-ia que elas eram dirigidas por chefes com certa autoridade reconhecida. No **kingole** dos Kamba e dos Kikuyu e no **injoget** dos Kipsigis e dos Nandi, onde os indivíduos que ofendiam a comunidade eram sentenciados à morte ou punidos de outra forma qualquer, isto fazia-se através do procedimento ordenado, dirigido por homens revestidos de autoridade (2).

A minha opinião é de que em acções colectivas deste tipo, em que se pode dizer que a comunidade

(1) Ver pág. 382.

(2) Lindblom, **The Akamba**, págs. 176-180, Dundas, «History of Kitui», **Journal of the Royal Anthropological Institute**, vol. XIII, 1913, pág. 514; Peristiani, **Social Institutions** of the **Kipsigis**, pág. 5, 192; Hollis, **Nandi**, pág. 75-6.

julga e a comunidade inflige o castigo, podemos ver a forma embrionária do direito criminal. O facto de muitas vezes não haver o julgamento resulta de a ofensa ser quase sempre evidente, bem conhecida de toda a comunidade. De outro modo, os parentes e amigos do acusado viriam em sua defesa e o procedimento seria controlado. Se há dúvidas, então, em África, pode recorrer-se a uma forma de ordálio ou juramento. Seria um grave erro, suponho, aceitar o ponto de vista do Dr. Wagner e considerar acções deste género como fundamentalmente o mesmo que acções de retaliação de uma pessoa que foi ofendida nos seus direitos contra a pessoa responsável pela ofensa. A acção punitiva é encarada como a expressão directa do sentimento público.

Dentro das pequenas comunidades haverá pouca ou nenhuma necessidade de sanções penais. O bom comportamento pode ser em grande medida o resultado de hábito, do condicionamento do indivíduo pela educação que lhe foi dada. Continuando, há duas outras espécies de sanções. Há, primeiro, a sanção de coerção moral que se distingue da coerção física; o indivíduo que procede mal fica sujeito a expressões abertas de reprovação ou ridículo pelos seus vizinhos e deste modo sofre a vergonha. Aqui, o que é eficaz é a expressão directa do sentimento público. Quando uma pessoa cujo comportamento não é satisfatório é submetida a uma espécie de boicote, temos uma situação intermédia entre as sanções morais e satíricas e as sanções propriamente penais.

Segundo, existem as várias espécies de sanção ritual ou sobrenatural. A mais directa destas é cons-

tituída pela crença indubitável de que certas acções trazem a desgraça para a pessoa que delas é culpada. Para nós, cristãos, a desgraça esperada é o tormento eterno no fogo dos infernos; para um africano é-o mais comummente a doença ou a morte. Em qualquer caso particular, o modo de comportamento que constitui a falta de inobservância das obrigações rituais pode ou não estar também sujeito a uma sanção moral; pode ser repreensível ou pode ser meramente insensatez; no primeiro caso é um pecado, no segundo um acto infeliz ou falta de cuidado. Por outras palavras, no caso de pecado há uma sanção moral de reprovação a juntar à crença de que ele conduz à desgraça do pecador.

Quando uma pessoa cometeu uma ofensa ritual, a sua própria apreensão se se trata de um assunto de sorte, ou ambos, essa e o sentimento público se se trata de um pecado, levá-la-ão a celebrar um acto ritual de expiação ou purificação pelo qual se crê que os efeitos do seu acto culposo serão remediados. Nalgumas sociedades o pecador deve sujeitar-se a uma penitência, que pode considerar-se como uma autopunição.

Mas nalguns casos pode acreditar-se que os efeitos do pecado recairão não apenas sobre o pecador, mas sobre toda a comunidade, ou que toda a comunidade fica manchada pelo pecado e o prevaricador deve ser morto ou banido da comunidade, como um acto de expiação colectiva. Aqui voltamos de novo à sanção penal. Assim, entre os Ashanti, os crimes como o incesto, o homicídio ou o sacrilégio são pecados — concebidos como ofensas contra os deuses — que

trazem infortúnio para todo o país, de modo que o criminoso deve ser morto para que se evite o infortúnio. As espécies de crença que estão subjacentes às sanções rituais ou sobrenaturais podem fornecer uma base para o que se pode designar por sanções penais indirectas. Assim, nalgumas tribos africanas encontramos uma prática regular de imprecação contra os prevaricadores. Uma pessoa que tenha cometido uma ofensa, quem quer que seja, conhecida ou não, pode ser oficialmente amaldiçoada pelos anciãos ou por pessoas que detêm a autoridade e poder para actuar desta maneira. A maldição é normalmente acompanhada por um acto ritual ou mágico através do qual se torna eficaz. Crê-se que a pessoa culpada caia doente e morra a não ser que a maldição seja levantada (1). Ainda, em muitas sociedades africanas uma pessoa que é acusada, suspeita de feitiçaria ou doutro delito pode ser obrigada a recorrer ao juramento ou sujeitar-se ao ordálio, acreditando-se que se ela for culpada cairá doente e morrerá. Deste modo, os rudimentos daquilo que nas sociedades mais complexas é a instituição de justiça criminal encontram-se nesses procedimentos reconhecidos, através dos quais a acção é adoptada em nome do corpo de membros da comunidade, ou directamente ou pelo apelo a meios rituais ou sobrenaturais, para infligir o castigo ao ofensor ou bani-lo da comunidade. Nas sociedades africanas a decisão de aplicar uma sanção penal pode

(1) A título de exemplo, veja-se Perlstlany, **Social Institutions of the Kipsigis**, págs. 87-8, 188, 192.

repousar no povo em geral, nos anciãos, como numa gerontocracia num limitado número de juízes ou chefes, ou num único chefe ou rei. Há uma outra faceta do Direito que se ocupa dos conflitos entre pessoas ou grupos, ou dos danos infligidos por uma pessoa ou grupo a outra, e da acção por parte ou em nome da comunidade para a resolução do conflito ou para garantir que o prejudicado será ressarcido do dano sofrido. Neste campo do Direito também encontramos um mínimo de organização nalgumas das sociedades mais simples; a força efectiva que controla ou limita o conflito, ou que compele o ofensor a dar satisfação à pessoa lesada, é simplesmente a opinião pública ou, como poderá ser melhor denominado, o sentimento público. Uma pessoa que sofreu dano ou injúria por acto de uma outra e não pode de qualquer modo obter satisfação, pode recorrer à acção coerciva. Se o sentimento público estiver do seu lado, o conflito pode ser resolvido de uma maneira que se considere justa, e como tal satisfaça a comunidade. Há muitas vezes uma forma convencionalmente reconhecida de procedimento pelo que uma pessoa injuriada pode procurar conseguir que o sentimento público esteja do seu lado. O conhecimento de que uma tal acção de autodefesa é possível é, em si, muitas vezes suficiente para reprimir aqueles que de outro modo poderiam cometer actos injuriosos ou induzi-los a dar satisfação quando eles incorreram em falta. O sentimento público pode ser bastante forte para levar as partes em conflito a arrumar directamente o assunto por negociação ou por meio de um medianeiro.

Um passo para o estabelecimento de um sistema judicial é dado nalgumas sociedades pelo reconhecimento de certas pessoas como detentoras de autoridade para actuarem como árbitros, e para julgar dos direitos e das violações que uma disputa envolve e que lhes seja submetida, e sugerir um acordo, embora não tenham o poder da coerção física para fazer cumprir esse julgamento. A autoridade do juiz ou dos juízes pode ser concebida de diferentes maneiras. Ele ou eles podem considerar-se como representantes da comunidade, fazendo eco do sentimento público; ou como pessoas cujo saber lhes permite resolver disputas; ou como tendo um conhecimento especializado de um dado costume; ou por terem qualidades que podem chamar-se «religiosas», semelhantes às do sacerdote ou do curandeiro e podem mesmo ser tidos por inspirados divinamente. Por isso, o tribunal, se assim se pode chamar, mesmo quando não tenha poder coercivo, tem sempre autoridade.

O recurso pode muitas vezes levar a sanções rituais ou sobrenaturais nos casos de disputa de direitos. Se a prova é de tal maneira insuficiente que o juiz ou os juízes achem impossível chegar-se a uma decisão, eles podem recorrer à aplicação de ordálio ou juramento. No caso de recusa em acatar uma decisão do tribunal, eles podem, por meio de imprecação ou ameaça, compeli-lo a cumpri-la.

Num tribunal de justiça civil plenamente desenvolvido, o juiz tem poder para obrigar ao cumprimento da sentença por qualquer forma de sanção penal. O chefe da tribo Ngwato, por exemplo, tem esse poder.

Ao procurar definir a estrutura política numa sociedade simples, temos de procurar uma comunidade territorial que esteja unida pelo primado do Direito. Por isto entende-se uma comunidade na qual o sentimento público se empenha ou na aplicação de sanções penais directas ou indirectas a quaisquer dos seus próprios membros que ofendem por certas formas, ou na resolução das disputas e provisão de satisfação por injúrias dentro da própria comunidade. Assim, para os Nuer, o Dr. Evans-Pritchard indicou que uma característica pela qual se define a unidade política — a tribo — é a de ser a comunidade mais larga a considerar em que as disputas entre os seus membros devem ser resolvidas por arbitragem. Mas temos de reconhecer que nalgumas sociedades uma tal comunidade política é indeterminável. Assim, entre os aborígenes australianos o grupo independente, autónomo, ou se quisermos soberano, é uma horda local ou clã que raramente compreende mais de 100 membros e muitas vezes apenas uns trinta. Dentro deste grupo, a ordem é mantida pela autoridade dos anciãos. Mas para a celebração de ritos religiosos num mesmo campo reúne-se um número destas hordas. Na comunidade assim estabelecida há uma espécie de maquinaria reconhecida para tratar das injúrias infligidas por uma pessoa ou grupo a outra. Para dar um exemplo: se a um homem roubaram a mulher e o ladrão, de uma outra horda, se encontra na reunião do campo, o homem injuriado fará reconhecer o acto dele levantando um clamor de forma apropriada e reconhecida. O sentimento público de toda a assembleia, a que se fez apelo, pode obrigar o ofensor a submeter-se a

que lhe seja colocada uma lança entre as coxas pelo marido ofendido.

O ponto a notar é que tais assembleias destinadas a fins religiosos ou cerimoniais são constituidas em diferentes ocasiões por diferentes selecções de hordas. Cada assembleia constitui durante esse tempo uma sociedade política. Se existe um feudo entre duas das hordas constituintes, deve ser resolvido de modo a fazer-se a paz, ou devem manter-se suspensas as hostilidades, para romper outra vez mais tarde. Assim, em diferentes ocasiões uma horda pertence temporariamente a diferentes grupos políticos temporários maiores. Mas não existe um grupo permanente definido deste tipo de que se diga que uma horda faz parte. Condições semelhantes a esta encontram-se nalgumas partes da África — por exemplo, entre os Tallensi (1).

Há muito poucas sociedades humanas nossas conhecidas em que não existe uma forma de guerra, e pelo menos uma boa metade da história do desenvolvimento político é de uma maneira ou doutra uma história de guerras. O estudo comparativo da guerra como uma instituição social não se fez ainda. Entre as várias espécies diferentes de guerra que se podem distinguir, aquela a que podemos chamar guerras de conquista tem sido importante em África como o foi na Europa. Quando uma guerra destas é coroada de

(1) Ver págs. 413-468. Onde existe uma estrutura política desta espécie, ela é ignorada ou totalmente mal compreendida pelos administradores coloniais.

êxito ela transforma o povo conquistador em dominador doutro, ficando ambos incorporados numa sociedade política mais ampla, algumas vezes o segundo numa posição inferior, de povo sujeito. Mas a instituição da guerra pode tomar uma forma diferente naquela em que duas comunidades mantêm uma relação permanente, de forma que a guerra entre elas é sempre uma possibilidade e acontece de vez em quando, embora nenhuma procure conquistar a outra ou absorvê-la como a um povo conquistado numa unidade política maior. Num sistema político no qual isto aconteça, a ocorrência ou a possibilidade de guerra dá-nos os meios mais imediatos de definição da estrutura política. Mas é muito difícil estabelecer uma linha divisória exacta, válida para todas as sociedades, entre a guerra e o feudo. Numa única sociedade como nalgumas partes da Austrália, reconhecem-se diferentes tipos de conflito armado, duelos entre dois grupos marcados consoante o tempo e o lugar, nos quais cada lado evita, se possível, matar o inimigo, mas procura infligir ferimentos não mortais, para «as guerras acabarem a guerra», o que só acontece em períodos relativamente pouco frequentes e se salda em muitas mortes.

Há um tipo de feudo que carece de reconhecimento pela importância que apresenta para qualquer tentativa de definição da estrutura política nalgumas sociedades simples, viz., a instituição regulada de retaliação por homicídio. Onde ela exista, quando um homem é morto, os seus parentes ou os membros do seu clã ou grupo, têm o direito, ou nalgumas sociedades são obrigados, segundo o costume, a tirar

a vida dos assassinos ou de um membro do clã ou grupo daquele. O sentimento público considera esta vingança justa e própria até onde se observe a lei de Talião — isto é, a injúria infligida seja equivalente à injúria sofrida, mas não maior.

Os feudos, ou acções colectivas que utilizam força ou ameaça de força, como aqueles de que damos este exemplo, não podem considerar-se a mesma coisa que guerra. A acção limita-se a obter satisfação para uma injúria particular e é controlada pelo sentimento geral público da comunidade na qual tem lugar. Mas, por outro lado, embora esteja envolvida a ideia de justiça, tais acções não podem ser propriamente encaradas como caindo dentro da esfera do Direito. Assim, nas sociedades simples, a estrutura política num dos seus aspectos, como o agrupamento de indivíduos dentro de uma moldura territorial, que implica, naturalmente, a separação do grupo dentro do sistema total, tem de ser descrito em termos de guerra, feudo, e de exercício da autoridade reconhecida para resolver disputas, encontrar reparação para as injúrias e reprimir acções consideradas injuriosas não de certos indivíduos, mas da comunidade como um todo.

Entre alguns escritores sobre política comparativa, há uma tendência para concentrar demasiado a atenção sobre o que se designa por «Estado soberano». Mas os Estados são meramente grupos territoriais dentro de um sistema político mais largo no qual as relações se definem por guerra ou a possibilidade desta por tratados e direito internacional. Um sistema político deste tipo, como agora existe na Euro-

pa, de nações soberanas ligadas por relações internacionais, é apenas um tipo de sistema político. A teoria política e a prática política (incluindo a administração colonial) têm muitas vezes sofrido por motivo deste tipo de sistema ter sido implantado, consciente ou inconscientemente, como norma.

Existe um segundo aspecto de estrutura política: a estrutura social de qualquer sociedade inclui uma certa diferenciação do papel social entre pessoas e entre classes de pessoas. O papel de um indivíduo e a parte que ele representa na vida social total — económica, política, religiosa, etc. Nas sociedades mais simples, pouco mais há do que a diferenciação muito importante na base do sexo e idade e do reconhecimento não institucionalizado da chefia no ritual, na caça ou pesca, guerra, etc. a que podemos acrescentar a especialização da profissão mais antiga do Mundo, a do curandeiro. Assim, passamos das sociedades mais simples para as mais complexas e encontramos uma diferenciação crescente de indivíduo para indivíduo e geralmente uma divisão mais ou menos definida da comunidade em classes.

À medida que a organização política se desenvolve verifica-se uma diferenciação crescente relativamente a certas pessoas — chefes, reis, juízes, comandantes militares, etc.—que desempenham papéis especiais na vida social. Cada uma destas pessoas pode dizer-se que desempenha ou ocupa um cargo — administrativo, judicial, legislativo, militar ou outro. O detentor de um cargo neste sentido está revestido de autoridade, e ao lugar estão ligados certos deveres e também certos direitos e privilégios.

Em África é muitas vezes difícil de separar, mesmo em pensamento, o lugar político da função ritual ou religiosa. Assim, nalgumas sociedades africanas pode dizer-se que o rei é o chefe executivo, o legislador, o juiz supremo, o comandante-chefe do exército, o sacerdote-chefe ou chefe supremo do ritual e talvez mesmo o principal capitalista de toda a comunidade. Mas é erróneo pensar que ele combina um número de cargos distintos e separados. Há um único cargo, o do rei, que com os seus vários deveres e actividades, e os seus direitos, prerrogativas e privilégios, fazem um todo único e unificado.

Além do desenvolvimento do cargo político, conquanto não independente disso, temos de ter em conta as várias formas de desigualdade política. O exemplo mais simples disto é-nos dado pela diferenciação com base no sexo e idade; os homens, geralmente, participam muito mais do que as mulheres, não só na guerra, mas também na manutenção da ordem interna, e os homens mais velhos, em regra, têm mais autoridade do que os mais novos. A gerontocracia — governo pelos mais velhos — é uma forma de organização política que se encontra nalgumas partes de África. Nalgumas tribos da África Oriental está sistematizada por meio de uma estrutura definida de grupos de idade e escalas de idade. Quando uma sociedade está sob um chefe ou rei, podemos encontrar um elemento de gerontocracia combinado com o princípio monárquico.

Os Banyankole descritos neste livro são um exemplo de uma divisão em classes politicamente desiguais: O poder político repousa nos Bahima, pastores

que, assim, constituem a classe governante, enquanto que os Bairu, agricultores, se encontram numa posição inferior. Neste caso, e em alguns outros, existe boa razão para se acreditar que esta diferenciação em classes politicamente superiores e inferiores é o resultado de conquista, mas não existem provas para se afirmar que a desigualdade política em todos os casos advém desta forma. Nas tribos Banyankole e em tribos semelhantes, a desigualdade política está associada a outras diferenças e a estrutura de classe é mantida pela diferença no modo de vida dos senhores e súbditos e pela ausência do intercasamento.

Assim, num estudo comparativo de sistemas políticos ocupamo-nos de certos aspectos especiais de uma estrutura social total, querendo significar por esse termo o agrupamento de indivíduos em grupos territoriais ou de linhagem e também a diferenciação de indivíduos pelo seu papel social, quer na base do sexo e idade, quer por distinções de classes sociais.

A estrutura social não se considera estática, mas como uma condição de equilíbrio que só persiste por meio de uma renovação contínua, como a homostase químico-fisiológica de um organismo vivo. Os acontecimentos sucedem-se produzindo de qualquer forma um distúrbio no equilíbrio, seguindo-se uma reacção social tendente a restaurá-lo. Algumas vezes um sistema pode persistir relativamente imutável por algum tempo. Depois de um distúrbio a reacção restabelece-o no ponto em que ele se encontrava antes. Mas outras vezes um distúrbio de equilíbrio pode ser tal que a reacção que se segue resulta numa modificação do

sistema; estabelece-se um novo equilíbrio diferente do previamente existente. Se o distúrbio é grande, o processo de reajustamento pode ser muito longo.

Um sistema político, como vimos, envolve uma série de relações entre os grupos territoriais. O modo como o sistema deste equilíbrio pode ser estudado nas sociedades africanas é ilustrado nos últimos dois ensaios deste livro, sobre os Nuer e os Tallensi. Dentro da comunidade, também a constituição política deve ser estudada como um sistema de equilíbrio.

O ensaio do Dr. Gluckman sobre os Zulos mostra como o primeiro sistema de um equilíbrio entre o poder do chefe, por um lado, e o sentimento público por outro, tem sido substituído por outro em que o chefe tem de manter o melhor que pode uma espécie de compromisso entre as exigências dos governantes europeus e os desejos do seu povo.

Não pode fazer-se qualquer tentativa que indique a grande variedade das situações de equilíbrio que podem ser estudadas nos sistemas políticos dos povos africanos. Deve bastar chamar a atenção para a necessidade de estudar as organizações políticas sob este ponto de vista.

Na literatura sobre as instituições políticas existe uma discussão acesa sobre a natureza e origem do Estado, que é geralmente representado como sendo uma entidade acima dos indivíduos que formam uma sociedade, tendo como um dos atributos o que se chama «soberania», e que algumas vezes se tem por uma vontade (o Direito define-se muitas vezes como a vontade do Estado) ou como poder de emitir ordens. O Estado — neste sentido, não existe no

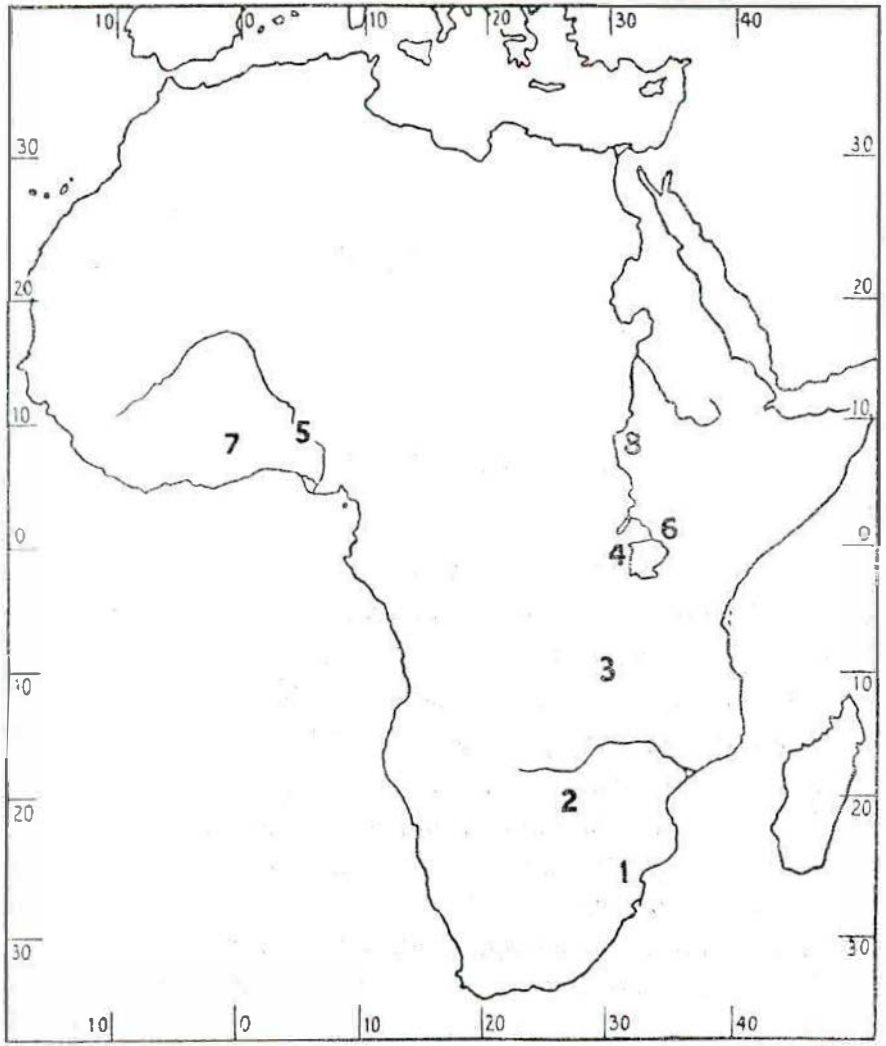
mundo dos fenómenos é uma ficção dos filósofos. O que existe é uma organização, isto é, um grupo de seres humanos ligados por um sistema complexo de relações. Dentro desta organização diferentes indivíduos desempenham diferentes papéis, e alguns detêm um poder especial ou autoridade, como chefes ou anciãos capazes de dar ordens que serão obedecidas, como legisladores ou juízes, e assim por diante. O poder do Estado é coisa que não existe; há apenas, na realidade, poderes de indivíduos — reis, primeiros-ministros, magistrados, polícias, chefes de partido, e votantes. A organização política de uma sociedade é o aspecto da organização total que se ocupa do controle e da disciplina do uso da força física. Isto, que é sugerido, fornece, para um estudo objectivo das sociedades humanas pelos métodos da ciência natural, a definição mais satisfatória da natureza especial dos fenómenos sociais para a investigação dos quais este livro constitui uma contribuição.

INTRODUÇÃO

Por M. FORTES e E. E. EVANS-PRITCHARD

I. O OBJECTIVO DESTE LIVRO

Um propósito que tivemos em mente ao iniciar este estudo foi fornecer um guia adequado para os antropologistas. Esperamos igualmente que ele seja um contributo para a disciplina de política comparativa. Estamos certos de que o primeiro objectivo foi atingido, pois as sociedades descritas são representativas de tipos comuns de sistemas políticos africanos e, tomados em conjunto, dão ao estudioso a possibilidade de apreciar a grande variedade de tais tipos. Como se observa no mapa-esboço (pág. seg.), os oito sistemas descritos estão largamente difundidos no continente. A maioria das formas descritas são variantes de um padrão de organização política encontrado entre sociedades vizinhas ou contíguas; por isso, este livro cobre uma larga parte de África. Temos consciência de que nem todo o tipo de sistema político encontrado na África está aqui representado, mas estamos em crer



DISTRIBUIÇÃO DOS POVOS PELA ORDEM QUE APARECEM NESTE LIVRO

1. Zulo
2 Ngwato
3. Bemba
4. Banyankole
5. Kede
6. Banto de Kavirondo
7. Tailensl
8. Nuer

que todos os grandes princípios de organização política africana aparecem nestes ensaios.

Alguns colaboradores descreveram as mudanças operadas nos sistemas políticos que investigaram em virtude da conquista e governo europeus. Se não realçamos este lado da matéria, é porque todos os colaboradores estão mais interessados nos problemas antropológicos do que nos administrativos. Não desejamos significar com isto que a antropologia seja indiferente aos aspectos práticos. A política do governo indirecto é agora geralmente aceite na África britânica. Pensamos que, a longo prazo, tal política pode vir a mostrar-se vantajosa se os princípios dos sistemas políticos africanos, tal como são descritos neste livro, forem entendidos.

II. UMA AMOSTRA REPRESENTATIVA DE SOCIEDADES AFRICANAS

Cada ensaio é uma condensação de um estudo detalhado do sistema político de um só povo, efectuado nos últimos anos pelos métodos mais avançados de trabalho de campo, por investigadores treinados na teoria antropológica. Um certo nível de brevidade que não faz justiça a alguns tópicos importantes tornou-se necessário por exigências de espaço. Cada ensaio fornece, porém, um modelo útil pelo qual os sistemas políticos de outros povos na mesma área podem ser classificados. Não se tenta neste livro fazer semelhante classificação, mas reconhecemos que um estu-

do comparativo satisfatório das instituições políticas africanas só poderá realizar-se após uma classificação do tipo empreendido. Seria então possível estudar toda uma gama de sociedades adjacentes à luz do sistema Ngwato, do sistema Tale, do sistema Ankole, do sistema Bemba, e assim por diante, e, por análise, enunciar as principais características de séries de sistemas políticos encontrados em vastas áreas. Uma análise dos resultados obtidos por estes estudos comparativos em domínios onde toda uma variedade de sociedades apresenta muitas características semelhantes nos seus sistemas políticos, conduziria mais provavelmente a generalizações científicas válidas do que à comparação entre sociedades particulares pertencentes a diferentes áreas e tipos políticos.

Não pretendemos sugerir que os sistemas políticos de sociedades que têm um alto grau de semelhança cultural sejam necessariamente do mesmo tipo, embora no todo tendam a sê-lo. Contudo, é bom ter em mente que dentro de uma única área linguística ou cultural muitas vezes encontramos sistemas políticos que são muito diferentes uns dos outros em muitos aspectos importantes. Ao invés, a mesma espécie de estruturas políticas encontra-se em sociedades de cultura totalmente diferente. Isto pode ver-se mesmo nas oito sociedades descritas neste livro. Também pode haver um conteúdo cultural totalmente diferente em processos sociais com funções idênticas. A função de ideologia ritual na organização política em África ilustra claramente isto. Os valores místicos ligam-se ao cargo político entre os Bemba, os Banyankole, os Kede, e os Tallensi, mas os símbolos

e as instituições em que estes valores são expressos são muito diversos nas quatro sociedades. Um estudo comparativo dos sistemas políticos tem de fazer-se num plano abstracto onde os processos sociais são extirpados do seu idioma cultural e reduzidos a termos funcionais. As semelhanças estruturais dentro da disparidade das culturas são postas a descoberto e as dissemelhanças estruturais revelam-se por detrás de um fundo de uniformidade cultural. Há evidentemente uma conexão intrínseca entre a cultura de um povo e a sua organização social, mas a natureza desta conexão é o problema maior em sociologia e nós não podemos frisar em demasiado que estes dois componentes da vida social não devem confundir-se. Acreditamos que as oito sociedades descritas não darão apenas ao estudante um bird's-eye view dos princípios básicos da organização política africana, mas possibilitar-lhe-ão igualmente tirar algumas conclusões elementares de tipo geral e teórico.

Deve salientar-se, contudo, que todos os colaboradores pretenderam acima de tudo dar um relato descritivo conciso e subordinar a esta finalidade as especulações teóricas. Sempre que foi possível tirar conclusões teóricas, estas foram largamente determinadas pela opinião que formaram sobre a constituição da estrutura política. Nem todos são do mesmo parecer nesta matéria. Ao manifestarmos os nossos pontos de vista achámos melhor evitar referências aos escritos de filósofos políticos, e estamos certos que ao procedermos desta forma não divergimos dos nossos colaboradores.

III. A FILOSOFIA POLÍTICA E A POLÍTICA COMPARATIVA

Não achámos que as teorias de filósofos políticos nos ajudassem a entender as sociedades que estudámos e considerámo-las de pouca utilidade científica, porque as suas conclusões são raras vezes formuladas em termos de comportamento observado ou susceptíveis de serem analisadas por este critério. A filosofia política ocupa-se principalmente de como os homens devem viver e que forma de governo devem ter, mais do que em saber quais são os seus hábitos políticos e as suas instituições.

Até onde os filósofos políticos tentaram compreender as instituições existentes em vez de justificá-las ou criticá-las, fizeram-no em termos de psicologia popular ou de história. Recorreram geralmente a hipóteses acerca de estádios anteriores da sociedade humana, supostos como destituídos de instituições políticas ou a apresentá-los de uma forma muito rudimentar e tentaram reconstruir o processo pelo qual todas as instituições políticas que lhes eram mais familiares nas suas próprias sociedades pudessem ter surgido a partir destas formas elementares de organização. Os filósofos políticos nos tempos modernos têm procurado muitas vezes fundamentar as suas teorias apelando para os factos de sociedades primitivas. Não podem ser censurados se ao procederem assim foram induzidos em erro, pois pouca investigação antropológica se fazia em relação aos sistemas políticos primitivos comparada com a investigação

noutras instituições, costumes e crenças primitivas e muito menos ainda se faziam estudos comparativos deles (1). Não achamos que seja possível descobrir as origens das instituições primitivas e, por isso, pensamos que não vale a pena procurar fazê-lo. Falamos em nome de todos os antropologistas sociais quando dizemos que um estudo científico de instituições políticas deve ser indutivo e comparativo e desejamos somente estabelecer e explicar as uniformidades encontradas entre elas e as suas interdependências com outros aspectos de organização social.

IV. OS DOIS TIPOS ESTUDADOS DE SISTEMA POLÍTICO

Verificar-se-á que os sistemas políticos descritos neste livro se arrumam sob duas categorias principais. Um grupo, que referimos por grupo A, consiste naquelas sociedades que têm autoridade centralizada, aparelho administrativo e instituições judiciais — em

---

(1) Devemos exceptuar desta afirmação o Prof. R. H. Lowie, embora no conjunto, não aceitemos os seus métodos e conclusões. Vejam-se os seus trabalhos **Primitive Society** (1920) e **Origin of the State** (1927). Estamos a pensar unicamente em antropologistas. Os trabalhos dos grandes historiadores de Direito e constitucionalistas como Maine, Vinogradoff e Ed. Meyer pertencem a outra categoria. Todos os estudiosos de instituições políticas devem muito às suas investigações pioneiras.

suma, um governo — e nas quais as distinções de riqueza, privilégio e **status** correspondem a distribuição de poder e autoridade. Este grupo compreende os Zulo, os Ngwato, os Bemba, os Banyankole e os Kede. O outro grupo, que referimos por grupo B, consiste naquelas sociedades a que falta autoridade centralizada, aparelho administrativo e instituições judiciais constituídas — em suma, não têm governo — e nas quais não existem divisões agudas de categoria, **status** ou riqueza. Este grupo compreende os Logoli, os Tallensi e os Nuer. Aqueles que consideram que um Estado deve definir-se pela presença de instituições governamentais, consideram o primeiro grupo como Estados primitivos e o segundo como sociedades estatais.

O tipo de informação dada e o tipo de problemas discutidos numa descrição de cada sociedade têm dependido largamente da categoria a que ela pertence. Os que estudaram as sociedades do grupo A ocupam-se principalmente em descrever a organização governamental. Eles dão por isso um relato sobre o **status** dos reis e classes, o papel dos funcionários administrativos de um tipo ou outro, os privilégios de categoria, as diferenças da riqueza e do poder, a regulamentação dos impostos e outros tributos, as divisões territoriais do Estado e a sua relação com a autoridade central, os direitos dos súbditos e as obrigações dos governantes, e o controle sobre a autoridade. Os que estudaram as sociedades do grupo B não tinham tais problemas para discutir e, por isso, foram forçados a considerar o que na ausência de formas explícitas de governo se podia tomar como constituindo a estrutura política de um povo. Este problema foi o mais simples entre os Nuer, que têm muitas divisões territoriais distintas. A dificuldade foi maior para os Logoli e os Tallensi, que não têm unidades políticas especiais claramente definidas.

V. PARENTESCO NA ORGANIZAÇÃO POLÍTICA

Uma das diferenças relevantes entre os dois grupos é o papel desempenhado pelo sistema de linhagem na estrutura política. Devemos aqui distinguir entre a série de relações ligando o indivíduo a outras pessoas e a unidades sociais particulares através da família bilateral e transitória, a que chamamos o sistema de parentesco, e o sistema segmentário de grupos de descendência unilinear e permanente, a que chamamos sistemas de linhagem. Apenas o último estabelece unidades corpóreas com funções políticas. Em ambos os grupos de sociedades o parentesco e os laços domésticos desempenham um papel importante na vida dos indivíduos, mas a sua relação com o sistema político é de ordem secundária. Nas sociedades do grupo A é a organização administrativa, nas sociedades do grupo B é o sistema de linhagem segmentária que primariamente regula as relações políticas entre os segmentos territoriais.

Isto é mais nítido entre os Ngwato, cujo sistema político se assemelha ao padrão que nos é familiar de Estado-nação moderno. A unidade política é essencialmente um agrupamento territorial onde o **plexus** de laços de parentesco serve meramente para cimentar

aqueles já estabelecidos pela categoria de membro do bairro, distrito e nação. Nas sociedades deste tipo, o Estado nunca é o sistema de parentesco na sua ampla acepção, mas está organizado em princípios totalmente diferentes. Nas sociedades do grupo B os laços de parentesco parecem assumir um papel mais proeminente na organização política, devido à íntima associação do agrupamento territorial com o agrupamento de linhagem, mas trata-se, ainda aqui, apenas de um papel de segunda ordem.

Parece-nos provável que se possam distinguir três tipos de sistema político. Primeiro, há aquelas sociedades muito pequenas, nenhuma das quais está descrita neste livro, em que mesmo a unidade política mais vasta abrange um grupo de pessoas todas unidas umas às outras pelos laços de parentesco, de modo que as relações políticas são confinantes com as relações de parentesco e a estrutura política e a organização de parentesco se encontram completamente fundidas. Segundo, há as sociedades nas quais uma estrutura de linhagem é a moldura do sistema político, havendo uma coordenação precisa entre os dois, de modo que eles são consistentes um com o outro, embora cada um permaneça distinto e autónomo na sua própria esfera. Terceiro, há as sociedades em que a moldura da estrutura política é uma organização administrativa.

A variedade numérica e territorial de um sistema político varia de acordo com o tipo a que pertence. Um sistema de parentesco parece ser incapaz de unir tão largo número de pessoas numa única organização para defesa e resolução de disputas por arbitragem

como um sistema de linhagem, e um sistema de linhagem incapaz de unir tantos membros como um sistema administrativo.

VI. A INFLUÊNCIA DA DEMOGRAFIA

É digno de nota que a unidade política nas sociedades com organização estatal seja numericamente maior do que as que não têm uma organização estatal. Os grupos políticos mais largos entre os Tallensi, Logoli e Nuer não podem competir com um quarto para meio milhão do Estado Zulo (em cerca de 1870), os 101 000 do Estado Ngwato e os 140 000 do Estado Bemba. É verdade que os Kede e a sua população sujeita não são tão populosos, mas devemo-nos lembrar de que eles fazem parte do vasto Estado Nupe. Não se está a sugerir que uma unidade política estatal precise de ser muito pequena — as unidades políticas Nuer compreendem umas 45 000 almas — nem que uma unidade política com organização estatal tenha de ser muito larga, mas é possivelmente verdade que haja um limite para o volume de uma população capaz de se manter unida sem qualquer espécie de governo centralizado. O volume da população não deve confundir-se com a densidade da população. Pode haver uma certa relação entre o grau de desenvolvimento político e o volume da população, mas seria incorrecto supor que as instituições governamentais se encontram naquelas sociedades com maior densidade. O oposto parece ser igualmente provável, a ajuizar pelo nosso material. A densidade dos Zulo é de 3,5, a dos

Ngwato 2,5, a dos Bemba 3,75 por quilómetro quadrado, enquanto que a dos Nuer é mais elevada e a dos Tallensi e Logoli muito mais alta. Pode supor-se que os aldeamentos densos e permanentes dos Tallensi conduziriam necessariamente ao desenvolvimento de uma forma centralizada de governo em que a grande dispersão das aldeias itinerantes entre os Bemba seria incompatível com o governo centralizado. O reverso é realmente o caso. A somar ao material contido neste livro, o que se passa com outras sociedades africanas poderia ser citado como prova de que uma larga população numa unidade política e um elevado grau de centralização política não andam necessariamente juntos com a grande densidade.

VII. A INFLUÊNCIA DO MODO DE VIDA

A densidade e a distribuição da população numa sociedade africana estão claramente relacionadas com condições ecológicas que também afectam todo o modo de vida. É óbvio, contudo, que as simples diferenças nos modos de vida não determinam diferenças na estrutura política. Os Tallensi e os Bemba são ambos agriculturalistas, os primeiros com culturas e os últimos com rotativas, mas têm, no entanto, sistemas políticos muito diferentes. Os Nuer e os Logoli do grupo B e os Zulo e Ngwato do grupo A praticam igualmente a agricultura mista e a pastorícia. Em geral, os modos de vida, juntamente com as condições ambientais, que impõem sempre limites autênticos aos modos de vida, determinam os valores

dominantes dos povos e influenciam fortemente as suas organizações sociais, incluindo os seus sistemas políticos. Isto é evidente nas divisões políticas dos Nuer, na distribuição dos aldeamentos Kede e na organização administrativa que os engloba, e no sistema de classe dos Banyankole.

A maioria das sociedades africanas pertencem a uma ordem económica muito diferente da nossa. A deles é principalmente uma economia de subsistência com uma diferenciação rudimentar de trabalho produtivo e sem mecanismo para acumulação de riqueza sob a forma de capital industrial ou comercial. A riqueza se é acumulada toma a forma de artigos de consumo e amenidades, ou é utilizada para sustentar os dependentes adicionais. Desta forma tende a dissipar-se rapidamente e não dá lugar a divisões de classe permanentes. As distinções de categoria, **status** ou ocupação operam independentemente de diferenças de riqueza.

Os privilégios económicos, tais como direitos de exigir impostos, tributo e trabalho, são simultaneamente a principal recompensa de poder político e um meio essencial de mantê-lo nos sistemas políticos do grupo A. Mas há obrigações económicas a contrabalançar, não menos fortemente apoiadas por sanções institucionalizadas. Não deve esquecer-se também que aqueles que tiram o maior benefício económico do cargo político têm as maiores responsabilidades administrativas, judiciais e religiosas.

Comparadas com as necessidades do grupo A, as distinções de categoria e **status** são de menor importância nas sociedades do grupo B. As funções

políticas não trazem consigo privilégios económicos, ainda que a posse de riqueza mais avultada do que a média possa ser um critério para as qualidades ou **status** requeridos para a liderança política, porque nestas sociedades economicamente homogéneas, igualitárias e segmentárias a obtenção de riqueza depende de qualidades pessoais excepcionais de realizações ou de um **status** superior no sistema de linhagem.

VIII. SISTEMAS POLÍTICOS COMPOSTOS E A TEORIA DA CONQUISTA

Pode afirmar-se que as sociedades como os Logoli, Tallensi e Nuer, sem governo central ou aparelho administrativo, se desenvolvem em Estados como os Ngwato, Zulo e Banyankole em resultado de conquista. Aponta-se, no caso dos Zulo e dos Banyankole, uma dessas transformações. Mas a história de todos os povos tratados neste livro não é suficientemente conhecida para nos permitir afirmar com certo grau de segurança qual tenha sido o curso do seu desenvolvimento político. O problema deve portanto ser apresentando de uma maneira diferente. Todas as sociedades do grupo A parecem ser uma amálgama de povos diferentes, cada um conhecedor da sua história e origem única, e todos excepto os Zulo e os Bemba são ainda hoje culturalmente heterogéneos. A diversidade cultural é mais vincada entre os Banyankole e os Kede, mas está também patente entre os Ngwato. Podemos, portanto, indagar em que medida a heterogeneidade cultural de uma sociedade está correlacionada com um sistema administrativo e a autoridade central. Os factos trazidos à luz neste livro, sugerem que a heterogeneidade cultural e económica está associada com a estrutura política de um Estado. A autoridade centralizada e uma organização administrativa parecem ser necessárias para acomodar grupos culturalmente diversos dentro de um sistema político único, especialmente quando eles têm diferentes modos de vida.

Um sistema de classes ou castas pode advir quando haja grandes divergências culturais e especialmente económicas. Mas também se encontram formas centralizadas de governo com povos de cultura homogénea e de pouca diferenciação económica como os Zulo. É possível que grupos de cultura diversa adiram mais facilmente a um sistema político unitário sem a emergência de classes quanto mais perto estiverem culturalmente umas das outras. Uma forma centralizada de governo não é necessária para permitir a junção de diferentes grupos relacionados estreitamente pela cultura e levando o mesmo modo de vida, nem aquela centralização surge necessariamente do amalgamento. Os Nuer têm absorvido largo número de Dinka conquistados, que são como eles próprios um povo pastoril e com uma cultura muito semelhante. Incorporaram-nos por adopção e por outras formas no seu sistema de linhagem. Mas isto não resultou numa estrutura de classe ou de casta ou numa forma centralizada de governo. Divergências notórias nos contextos culturais e económicos são provavelmente incompatíveis com o sistema político

segmentário como o dos Nuer ou o dos Tallensi. Não dispomos de dados para verificar isto. É, porém, claro que a teoria de conquista do Estado primitivo — partindo de que a prova histórica está ao seu alcance — deve tomar em conta não apenas o modo da conquista e as condições de contacto, mas também as semelhanças e divergências da cultura e do modo de viver dos conquistadores e conquistados e das instituições políticas de que são portadores e entram na nova combinação.

IX. O ASPECTO TERRITORIAL

O aspecto territorial das primeiras formas de organização política foi posto em evidência por Maine em Ancient Law e outros investigadores têm-lhe dedicado bastante atenção. Em todas as sociedades descritas neste livro o sistema político tem uma moldura territorial, mas tem uma função diferente nos dois tipos de organização política. A diferença é devida à predominância de um aparelho administrativo e judicial num tipo de sistema e a sua ausência no outro. Nas sociedades do grupo A a unidade administrativa é uma unidade territorial; os direitos e as obrigações políticas são territorialmente delimitadas. Um chefe é a cabeça administrativa e judicial de uma dada divisão territorial, investido muitas vezes de controle definitivo económico e legal sobre toda a terra dentro dos seus limites. Todo aquele que vive dentro destes limites é seu súbdito — o direito de viver nesta área só se adquire pela aceitação das

obrigações de súbdito. O chefe do Estado é um governante territorial.

No outro grupo de sociedades não existem unidades territoriais definidas por um sistema administrativo, mas as unidades territoriais são comunidades locais cuja extensão corresponde à fronteira de uma particular teia de laços de linhagem e de elos de cooperação directa. O cargo político não acarreta consigo direitos sobre uma faixa de território definida e os seus habitantes. A categoria de membro da comunidade local, e os direitos e deveres que a acompanham, adquire-se, em regra, por meio de laços genealógicos, reais ou fictícios. O princípio de linhagem toma o lugar de subordinação política, e as interrelações dos segmentos territoriais estão directamente correlacionados com as interrelações dos segmentos de linhagem.

As relações políticas não são simplesmente um reflexo de relações territoriais. O sistema político, pela sua própria natureza, incorpora relações territoriais e reveste-se do tipo particular da importância política que elas apresentam.

X. O EQUILÍBRIO DE FORÇAS NO SISTEMA POLÍTICO

Um sistema político relativamente estável em África apresenta um equilíbrio entre tendências conflituosas e interesses divergentes. No grupo A existe um equilíbrio entre as diferentes partes da organização administrativa. As forças que mantêm a supre-

macia do governante principal opõem-se as forças que actuam como contestadoras dos seus poderes. Instituições tais como a organização regimental dos Zulo, a restrição genealógica de sucessão ao reino ou à chefatura, a nomeação pelo rei dos seus parentes para chefados regionais, e as sanções místicas do seu cargo, tudo isto contribui para reforçar o poder da autoridade central. Mas eles são contrabalançados por outras instituições, como o conselho do rei, os sacerdotes oficiantes que têm uma voz decisiva na investidura do rei, as cortes das rainhas-mães, e assim por diante, que contribuem para a salvaguarda dos usos e costumes e para o controle do poder centralizado. A distribuição regional de poderes e privilégios, necessária por causa de dificuldades de comunicação e transporte e de outras deficiências culturais, impõe severas restrições à autoridade de um rei. O equilíbrio entre a autoridade central e a autonomia regional é um elemento muito importante na estrutura política. Se um rei abusa do seu poder, os chefes subordinados podem suceder ou conduzir uma revolta contra ele. Se um chefe subordinado parece estar a tornar-se poderoso e independente em demasia, a autoridade central apoiada por outros chefes subordinados poderá suprimi-lo. Um rei pode fortalecer a sua autoridade lançando chefes rivais subordinados uns contra os outros.

Seria um erro considerar o esquema da fiscalização e comparticipação constitucionais e a delegação de poder e autoridade nos chefes regionais como apenas uma manobra administrativa. Um princípio geral de grande importância está presente nestes arranjos,

que tem por fim dar a toda a secção e a todo o interesse maior da sociedade uma representação directa ou indirecta na marcha do governo. Os chefes locais representam a autoridade central em relação aos seus distritos, mas também representam o povo que lhes está sujeito em relação à autoridade central.

Os conselheiros e os funcionários rituais representam o interesse da comunidade na preservação dos usos e costumes e na observância das medidas rituais julgadas necessárias para o seu bem-estar. A voz de tais funcionários e delegados é eficaz para o governo devido ao princípio geral de que o poder e a autoridade devem ser distribuídos. O poder e a autoridade do rei são compósitos. Os vários componentes estão colocados em cargos diferentes. Sem a cooperação daqueles que detêm estes cargos é extremamente difícil, se não impossível, o rei obter as suas receitas, vincar a sua supremacia judicial e legislativa, ou manter o seu prestígio secular e ritual. Os funcionários investidos de poderes e privilégios subsidiários mas essencias podem, muitas vezes, sabotar os actos de um governante se os desaprovarem. Visto sob um ângulo diferente, o governo de um Estado africano consiste num compromisso entre poder e autoridade de um lado e obrigação e responsabilidade do outro. Todo aquele que desempenha funções políticas tem responsabilidades com vista ao bem comum, conforme os seus direitos e privilégios. A distribuição de autoridade política fornece um aparelho pelo qual os vários agentes do governo podem ser chamados às suas responsabilidades. Um chefe ou um rei tem o direito

de exigir impostos, tributo e trabalho dos seus súbditos e tem a correspondente obrigação de lhes fazer justiça, protegê-los de inimigos e salvaguardar o seu bem-estar geral por actos e observâncias rituais. A estrutura de um Estado africano implica que os reis e os chefes governem por consenso. Os súbditos de um governante estão perfeitamente inteirados dos seus deveres para com eles bem como dos deveres que eles têm para consigo e são capazes de exercer pressão para fazer cumprir estes deveres.

Devíamos acentuar aqui que estamos falando de arranjos constitucionais e não de como estes funcionam na prática. Os africanos reconhecem tão bem como nós que o poder corrompe e os homens têm a propensão para abusar dele. Sob muitas formas o tipo de constituição que encontramos nas sociedades do grupo A é complicado e demasiado lasso para evitar inteiramente os abusos. A prática, muitas vezes, contradiz a teoria nativa de governo. Tanto os governantes como os governados, agindo por interesses pessoais privados, infringem as regras da constituição. Embora ela geralmente tenha uma forma calculada para corrigir qualquer tendência para o despotismo absoluto, nenhuma constituição africana pode impedir um governante de, por vezes, se transformar num tirano. A história de Shaka é um caso extremo, mas neste e noutros casos onde a contradição entre a teoria e a prática é demasiado evidente e a infracção das regras constitucionais se torna demasiado grave, a desaprovação popular acaba por se fazer sentir e pode mesmo resultar num movimento separatista ou de revolta conduzido por membros da família real

ou chefes subordinados. Isto foi o que aconteceu a Shaka.

Deve lembrar-se que nestes Estados há apenas uma teoria de governo. No caso de rebelião, o objectivo e o resultado é apenas mudar as pessoas que detêm os cargos e nunca abolir ou substituir o governo por uma nova forma.

Quando os chefes subordinados, que são muitas vezes parentes do rei, se rebelam contra ele, procedem assim em defesa de valores violados pela sua conduta inadequada. Mais do que qualquer outra secção de povo eles têm o maior interesse em manter o rei. O padrão constitucional ideal permanece numa norma válida, a despeito das quebras das suas normas.

Uma espécie diferente de compromisso encontra-se nas sociedades do grupo B. É um equilíbrio entre um número de segmentos, especialmente justapostos e estruturalmente equivalentes, que são definidos pela linhagem local, e não em termos administrativos. Cada segmento tem os mesmos interesses como outros segmentos de uma ordem parecida. A série de relações intersegmentárias que constitui a estrutura política é um compromisso de lealdades locais opostas e de laços rituais de linhagem divergente. O conflito entre os interesses de divisões administrativas é comum em sociedades como as do grupo A. Os chefes subordinados e outros funcionários políticos, cujas rivalidades são muitas vezes pessoais ou devidas ao seu parentesco com o rei ou a aristocracia governante, exploram muitas vezes estas lealdades locais divergentes para os seus próprios fins.

Mas a organização administrativa canaliza e proporciona freios em tais dissenções inter-regionais. Nas sociedades sem uma organização administrativa, a divergência de interesses entre os segmentos componentes é imanente à estrutura política. Os conflitos entre os segmentos locais significam necessariamente conflitos entre segmentos de linhagem, uma vez que os dois estão intimamente entrelaçados; e o factor estabilizante não é uma organização jurídica ou militar muito super ordenada, mas é simplesmente a soma total de relações intersegmentos.

XI. A INCIDÊNCIA E FUNÇÃO DA FORÇA ORGANIZADA

Segundo o nosso juízo, a característica mais significativa que distingue as formas de governo dos Estados centralizados e piramidais dos Ngwato, Bemba, etc., dos sistemas políticos segmentários dos Logoli, dos Tallensi e dos Nuer, é a incidência e função de força organizada dentro do sistema. No primeiro grupo de sociedades, a principal sanção dos direitos e prerrogativas de um governante, e da autoridade exercida pelos chefes seus subordinados, é o comando de força organizada. Isto pode possibilitar a um rei africano governar com opressão por algum tempo, se estiver inclinado a isso, mas um bom governante usa as forças armadas sob a sua autoridade para o interesse público, como um instrumento aceite de governo — isto é, para a defesa da sociedade como um todo ou de qualquer secção dela, para agressão

contra um inimigo comum, e como uma sanção coerciva para fazer cumprir a lei ou fazer respeitar a constituição.

O rei e os seus delegados e conselheiros usam a força organizada com o consentimento dos seus súbditos a fim de manterem um sistema político que os últimos consideram como o fundamento da sua ordem social.

Nas sociedades do grupo B não há associação, classe ou segmento que tenha um lugar dominante na estrutura política através do comando de força organizada maior do que aquela que está à disposição de qualquer dos seus congéneres. Se se fizer apelo à força numa disputa entre segmentos as forças dum lado e doutro serão iguais. Se um segmento derrota o outro não procura estabelecer domínio político sobre ele; na ausência de um aparelho administrativo não há de facto meios para que isso possa acontecer. Na linhagem de filosofia política, não há indivíduo ou grupo sobre o qual repouse a soberania. Num tal sistema, a estabilidade é mantida por um equilíbrio em cada linha de fractura e em cada ponto de interesses divergentes na estrutura social. Este equilíbrio é sustentado por uma distribuição do comando de força correspondente à distribuição dos interesses semelhantes mais concorrentes entre os segmentos homólogos da sociedade. Enquanto um aparelho judicial é possível e sempre se encontra nas sociedades do grupo A, uma vez que tem o apoio de força organizada, as instituições jurídicas dos Logoli, dos Tallensi e dos Nuer repousam no direito de autodefesa.

XII. DIFERENÇAS EM RESPOSTA AO GOVERNO EUROPEU

As distinções que apontámos entre as duas categorias em que se distribuem estas oito sociedades, especialmente quanto à característica de equilíbrio de cada uma, tornam-se muito evidentes quanto ao seu ajustamento às normas dos governos coloniais. A maioria destas sociedades foi conquistada ou submeteu-se à lei europeia com o receio de invasões. Eles não teriam aderido a ela se desaparecesse a ameaça da força e este facto determina o papel agora desempenhado na sua vida política pelos administradores europeus.

Nas sociedades do grupo A, o chefe principal é proibido, por pressão do governo colonial, de usar de força organizada comandada por ele e debaixo da sua responsabilidade. Isto resultou por toda a parte na diminuição da sua autoridade e geralmente aumentou o poder e a independência dos seus subordinados. Ele não governa mais por direito próprio, mas como o agente do governo colonial. A estrutura piramidal do Estado é agora mantida, colocando-se o chefe no seu topo. Se ele capitula por completo, pode tornar-se num simples fantoche do governo colonial. Perde o apoio do seu povo porque o padrão de direitos e deveres recíprocos que o ligavam a ele está destruído. Alternativamente, pode ser capaz de salvaguardar o seu **status** anterior, em certa medida, dirigindo abertamente, ou a coberto, a oposição

que a sua gente inevitavelmente sente em face do mando estrangeiro. Muitas vezes ele fica na posição equívoca de ter que conciliar os seus papéis contraditórios como representante do seu povo contra o governo colonial e do último contra o seu povo. Ele torna-se o eixo sobre o qual balança precariamente um novo sistema. A administração indirecta pode ser encarada como uma política delineada para estabilizar a nova ordem política, com o chefe nativo neste seu duplo papel, mas eliminando a fricção a que possivelmente pode dar azo.

Nas sociedades do grupo B, a administração europeia tem tido um efeito oposto. O governo colonial não pode administrar através de agregados de indivíduos compostos por segmentos políticos, mas tem de recrutar agentes administrativos. Para este fim faz uso de quaisquer pessoas que possam ser assimiladas à noção estereotipada de um chefe africano. Estes agentes têm agora pela primeira vez o apoio da força por detrás da sua autoridade, estendendo-se a esferas de que não há precedente. O recurso à violência como uma forma de autodefesa dos direitos de indivíduos ou de grupos já não é permitido. Existe agora pela primeira vez uma autoridade principal exigindo obediência em virtude da força superior que lhe possibilita estabelecer tribunais de justiça em substituição de autodefesa. Isto tende a conduzir todo o sistema de segmentos em mútuo equilíbrio ao colapso e à sua substituição por um sistema burocrático europeu. Surge uma organização mais parecida com a de um Estado centralizado.

XIII. OS VALORES MISTICOS ASSOCIADOS A FUNÇÃO POLÍTICA

A sanção de força não é uma inovação nas formas africanas de governo. Acentuámos o facto de ela ser um dos principais pilares do tipo indígena do Estado. Mas a sanção de força de que a administração europeia depende está para além do sistema político nativo. Não é utilizada para manter os valores inerentes a esse sistema. Em ambas as sociedades do grupo A e do grupo B os governos europeus podem impor a sua autoridade, mas em nenhuma delas são capazes de estabelecer laços morais com o povo sujeito. Como já vimos, no sistema original indígena a força é utilizada por um chefe com o consenso dos seus súbditos para prosseguir o bem comum. Um governante africano não é para o seu povo apenas uma pessoa que pode exercer a sua vontade sobre eles. Ele é o eixo das suas relações políticas, o símbolo da sua unidade e exclusividade, e a incarnação dos seus valores essenciais. É mais do que um governante secular. Nessa capacidade o governo europeu pode em larga medida substituí-lo. As suas credenciais são místicas e derivam da antiguidade. Quando não há chefes, os segmentos em equilíbrio que compõem a estrutura política são testemunhados pela tradição e mitos e as suas inter-relações são guiadas por valores expressos por símbolos místicos. Nestes limites sagrados os governantes europeus nunca penetram. Eles não têm garantia ritual ou mística para a sua autoridade.

Qual será o significado deste aspecto na organização política africana?

As sociedades africanas não são modelos de harmonia interna contínua. Actos de violência, opressão, revolta, guerra civil, e assim por diante, perpassam a história de qualquer Estado africano. Nas sociedades como as dos Logoli, Tallensi e Nuer a natureza segmentária da estrutura social surge muitas vezes com mais intensidade à luz do conflito armado entre os segmentos. Mas se o sistema social atingiu um grau suficiente de estabilidade, estas convulsões internas necessariamente não o fazem naufragar.

Podem, efectivamente, ser o meio de o fortalecer, como vimos, contra os abusos e infracções dos governantes que agem segundo os seus interesses privados. Nas sociedades segmentárias, a guerra não é assunto de um segmento impondo a sua vontade sobre outro, mas é a maneira pela qual os segmentos protegem os seus interesses particulares dentro de um campo de interesses e valores comuns.

Em todas as sociedades africanas existem inumeráveis vínculos que se contrapõem às tendências para a fricção política nascida de tensões e rupturas da estrutura social. Uma organização administrativa apoiada em sanções coercivas da qualidade de pertencer a um clã, à linhagem e em laços de grupos de idade na teia apertada e modelar do parentesco — todas estas pessoas unidas têm interesses privados e seccionais diferentes ou mesmo opostos. Muitas vezes também há interesses materiais comuns, tais como a necessidade de partilhar as pastagens ou de comerciar num mercado comum, ou iniciativas

económicas complementares ligam as diferentes secções umas às outras. Também há valores rituais comuns, a superstrutura ideológica da organização política.

Os membros de uma sociedade africana sentem a sua unidade e apercebem-se dos seus interesses comuns através de símbolos, e é a sua adesão a estes símbolos que mais do que qualquer outra coisa dá à sua sociedade coesão e continuidade. Na forma de mitos, ficções, dogmas, rituais, lugares sagrados e pessoas, estes símbolos representam a unidade e exclusividade dos grupos que os respeitam. São considerados, porém, não como meros símbolos, mas como valores finais em si.

Para explicar sociologicamente estes símbolos, eles têm de ser traduzidos em termos de função social e da estrutura social que eles ajudam a manter. Os africanos não têm conhecimento objectivo das forças que determinam a sua organização social e actuam sobre o seu comportamento social. Contudo, seriam incapazes de levar a sua vida colectiva se não pudessem pensar e sentir acerca dos interesses que actuam sobre eles, as instituições por meio das quais organizam uma acção colectiva e a estrutura dos grupos nos quais estão organizados. Mitos, dogmas, crenças, rituais e actividades tornam o sistema social intelectualmente tangível e coerente para um africano e permitem-lhe pensar e sentir sobre ele. Além disso, estes símbolos sagrados, que reflectem o sistema social, rodeiam-no de valores místicos que evocam a aceitação da ordem social que vai para além da obediência exarada pela sanção secular de força.

O sistema social é como se fosse transportado a um plano místico, onde figura como um sistema de valores sagrados para além de criticismo ou revisão. E daí as pessoas derrubarem um mau rei, mas deixarem o reinado sempre incólume; daí as guerras ou feudos entre segmentos de uma sociedade como os Nuer ou os Tallensi serem conservados dentro dos limites por sanções místicas. Estes valores são comuns a toda a sociedade, a governantes e governados, de igual modo e a todos os segmentos e secções de uma sociedade.

O africano não vê para além dos símbolos; pode bem dizer-se que se compreendesse o seu significado objectivo, eles perderiam o poder que têm sobre ele. Este poder reside no seu conteúdo simbólico e na sua associação com as instituições nevrálgicas da estrutura social, tais como o reinado. Nem toda a espécie de ritual ou qualquer género de ideias místicas pode expressar os valores que mantêm uma sociedade unida e fixam a lealdade e a devoção dos seus membros para com os seus governantes. Se estudarmos os valores místicos ligados com o reinado em quaisquer das sociedades do grupo A, achamos que eles se referem a fertilidade, saúde, prosperidade, paz, justiça — a tudo, em suma, que dá vida e felicidade a um povo. O africano considera estas observâncias rituais como uma suprema salvaguarda das necessidades vitais da sua existência e das relações básicas que edificam a sua ordem social — terra, gado, chuva, saúde corporal, a família, o clã, o Estado. Os valores místicos reflectem a importação geral dos elementos básicos da existência: a terra como a fonte

de vida de toda a gente, a saúde física como algo de universalmente desejável, a família como a unidade procriadora fundamental, e assim por diante. Estes são os interesses comuns de toda a sociedade, tal como o nativo os vê. Estes são os temas de tabus, observâncias e cerimónias nos quais, nas sociedades do grupo A, toda a gente tem um quinhão através dos seus representantes e nas sociedades do grupo B todos os segmentos participam, uma vez que são problemas de idêntica actualidade para todos.

Acentuámos o facto de o aspecto universal de coisas como terra ou fertilidade serem os assuntos de comum interesse numa sociedade africana; pois estes assuntos têm também uma outra faceta para eles, como os interesses privados de indivíduos e segmentos de uma sociedade. A produtividade da sua própria terra, a riqueza e segurança da sua própria família ou do seu próprio clã são assuntos que constituem a preocupação diária e prática para o membro de uma sociedade africana; sobre tais assuntos levantam-se os conflitos entre secções e facções da sociedade. Assim, as necessidades vitais de existência e as relações sociais básicas são, nos seus aspectos pragmático e utilitário, como que fontes de satisfação imediata e de ideias, os bens de interesses privados; como interesses comuns, eles não são utilitários nem pragmáticos, mas assuntos de valor moral e de significado ideológico. Os interesses comuns brotam daqueles interesses muito particulares perante os quais eles ficam em oposição. Explicar o aspecto ritual da organização política africana em termos de mentalidade mágica será insuficiente e não vamos muito

longe ao dizer que terra, chuva, fertilidade, etc., são «coisas sagradas» porque elas são as necessidades mais vitais da comunidade. Tais argumentos não explicam porque é que as grandes cerimónias em que se celebra o ritual para o bem comum estão usualmente numa escala pública. Elas deviam estar sempre ligadas às funções políticas primordiais e deviam fazer parte da teoria política de uma sociedade organizada.

Também não é bastante desligar estas funções rituais de chefatura, realeza, etc., chamando-lhes sanções de autoridade política. Então por que são elas encaradas como sendo as responsabilidades essenciais do cargo? Porquê são tantas vezes distribuídas por um número de funcionários independentes entre si que ficam deste modo com a possibilidade de exercer uma acção controladora umas sobre as outras? É claro que elas também servem de sanção contra o abuso de poder político e como um meio de fazerem os funcionários políticos cumprir as suas obrigações administrativas, bem como os seus deveres religiosos para que o bem comum não sofra injúria.

Quando, finalmente, se afirma como facto descritivo observável que nós estamos aqui a tratar de instituições que servem para afirmar e promover a solidariedade política, devemos perguntar a razão disso. Por que é que um aparelho administrativo englobando tudo num sistema de linhagem ampla e diversificada é incapaz, por si só, de atingir semelhante resultado?

Não podemos tratar em pormenor todas estas questões. Já lhes demos, porém, demasiado espaço por considerarmos que são da maior importância tanto

do ponto de vista teórico como do ponto de vista prático. Os aspectos «sobrenaturais» do governo africano dão sempre que pensar e são muitas vezes exasperantes para o administrador europeu. Mas necessitamos de muito mais investigação antes de podermos compreendê-los inteiramente. As hipóteses que estamos a utilizar são, segundo cremos, um ponto de partida estimulante para outras investigações sobre estes assuntos. A parte sobre a qual nós já nos debruçámos é, talvez, menos controvertida. Mas é incompleta.

Qualquer aspecto do comportamento social, e portanto qualquer relação política, tem um conteúdo utilitário e pragmático. Significa que os bens materiais mudam de mãos, são desembolsados ou adquiridos, com o que certos indivíduos atingem os seus fins. Os aspectos de comportamento social e portanto as relações políticas têm também um aspecto moral; isto é, expressam direitos e deveres, privilégios e obrigações, sentimentos políticos, laços sociais e clivagens. Nós vemos claramente estes dois aspectos em actos como o pagamento de um tributo ao administrador ou entrega de gado-de-sangue como compensação de homicídio. Consequentemente, encontramos nas relações políticas dois tipos de interesses operando conjuntamente, interesses materiais e morais, embora não estejam separados no pensamento indígena por esta forma abstracta. Os nativos dão importância aos componentes materiais de uma relação política e, geralmente, afirmam-no em termos das suas funções pragmáticas e utilitárias.

Um direito ou dever particular ou sentimento político existe como um item de comportamento de um indivíduo ou de uma pequena secção de uma sociedade africana e é coercível por sanções seculares trazidas para actuar sobre estes indivíduos ou pequenas secções. Mas numa comunidade politicamente organizada um direito particular, dever ou sentimento, existe apenas como um elemento num corpo inteiro de direitos, deveres e sentimentos, comuns e recíprocos e mutuamente em equilíbrio, o corpo de normas morais e legais. Da regularidade e da ordem com que todo este corpo de normas interligadas é mantido, depende a estabilidade e a continuidade da estrutura de uma sociedade africana. Em geral, os direitos respeitam-se, os deveres cumprem-se, os sentimentos mantêm os membros unidos. De outro modo, a ordem social seria tão insegura que as necessidades materiais de existência jamais poderiam ser satisfeitas. O trabalho produtivo viria para um ponto morto e a sociedade desintegrar-se-ia. Este é o maior interesse comum em qualquer sociedade africana, e é este interesse que o sistema político, visto em toda a sua grandeza, não serve. Esta também é a última série de premissas, e podemos dizer, axiomática, de ordem social. Se elas fossem contínua e arbitrariamente violadas, o sistema social deixaria de trabalhar. Podemos resumir esta análise dizendo que os interesses materiais que actuam sobre indivíduos e grupos numa sociedade africana operam dentro do quadro de um corpo de normas morais e legais interligadas cuja ordem e estabilidade é mantida pela organização política. Os africanos, como salientámos, não analisam o seu sistema social, vivem-

-no. Pensam e sentem acerca dele em termos de valores que reflectem, na doutrina e símbolo, mas não explicam, as forças que na verdade controlam o seu comportamento social. Salientando-se dentro destes valores estão os valores místicos dramatizados nas grandes cerimónias públicas e ligadas pelas suas instituições políticas de cúpula. Cremos que estas são pelo maior interesse geral da comunidade política mais vasta à qual um membro de uma sociedade particular africana pertence, isto é, por todo o corpo de direitos, deveres e sentimentos interligados, porque é isto que torna a sociedade numa única comunidade política. E a razão porque estes valores místicos estão sempre associados com cargos políticos nevrálgicos e se exprimem tanto pelos privilégios como pelas obrigações do poder político.

A sua forma mística é devida ao último e axiomático carácter dum quadro de normas morais e legais que não podiam conservar-se por sanções seculares como se fossem um corpo. As cerimónias periódicas são necessárias para afirmar e consolidar estes valores porque, no curso ordinário dos acontecimentos, as pessoas preocupam-se com os interesses privados e sectoriais e estão aptas a perder de vista o interesse comum e a sua interdependência política. Por fim, o seu conteúdo simbólico reflecte as necessidades vitais da existência e as relações sociais básicas porque estas são os elementos mais concretos e tangíveis de todas as relações políticas e sociais. O teste visível de como se mantém e funciona bem um dado corpo de direitos, deveres e sentimentos, encontra-se ao nível da segurança e sucesso com

que se satisfazem as necessidades básicas da existência e se sustentam as principais relações sociais.

É um facto interessante os reis africanos reterem sob a administração europeia as suas funções rituais, muito depois de se ter perdido a maior autoridade secular sancionada por estes, segundo se diz. Nem terem sido os valores místicos do poder político inteiramente obliterados por uma mudança de religião para o Cristianismo ou Islão. Enquanto o reinado perdurar como o eixo de um corpo de normas legais e morais mantendo um povo unido numa comunidade política, muito provavelmente continuará a ser um foco de valores místicos.

É fácil ver uma conexão entre o reinado e os interesses e a solidariedade de toda a comunidade num Estado com autoridade altamente centralizada. Em sociedades a que falta um governo centralizado, os valores sociais não podem ser simbolizados por uma única pessoa, mas são distribuídos por pontos cardiais da estrutura social. Aqui encontramos os mitos, os dogmas, as cerimónias rituais, os poderes místicos, etc., associados com os segmentos, definindo e servindo para manter a relação entre eles. As cerimónias periódicas acentuando a solidariedade dos segmentos, e entre segmentos, como contra os interesses seccionais dentro destes grupos, são a norma entre os Tallensi e os Logoli não menos do que entre os Bemba e os Kede. Entre os Nuer, o chefe pele de leopardo, uma personagem sagrada associada com a fertilidade da terra, é o meio através do qual são negociados os feudos e daí as relações reguladas intersegmentos. A diferença entre as sociedades do grupo B

e as do grupo A está no facto de não haver qualquer pessoa que represente a unidade política do povo. Não existindo unidade, não pode haver pessoa que represente a unidade das parcelas do povo. Os poderes rituais e as responsabilidades distribuem-se em conformidade com a estrutura altamente segmentária da sociedade.

XIV. O PROBLEMA DOS LIMITES DO GRUPO POLÍTICO

Concluímos por salientar dois pontos de grande importância sobre os quais muitas vezes se salta. Embora se possam definir grupos ou unidades políticas, eles não podem ser tratados isoladamente, pois fazem sempre parte de um sistema social mais vasto. Assim, para tomar um exemplo extremo, as linhagens localizadas dos Tallensi saltam umas com as outras como uma série de círculos que se interceptam, de modo que é impossível dizer precisamente onde correm as linhas de divisão política. Estes campos justapostos de relações políticas estendem-se quase indefinidamente, de modo que existe uma espécie de entrelaçamento mesmo entre os povos vizinhos, e enquanto nós podemos ver que este povo é distinto daquele, não é fácil dizer em que ponto, cultural ou politicamente, se encontra justificação para considerá-los como unidades distintas. Entre os Nuer, a demarcação política é mais simples, mas mesmo aqui há entre os segmentos de uma unidade política a mesma espécie de relação estrutural como existe entre esta

unidade e outra unidade da mesma ordem. Daqui a designação de grupos políticos autónomos ser sempre, nalguma medida, uma questão arbitrária. Isto é mais notório entre as sociedades do grupo B, mas entre as do grupo A também há uma interdependência entre o grupo político descrito e os grupos políticos vizinhos e uma certa justaposição entre eles. Os Ngwato têm uma relação segmentária com as outras tribos Tswana que em muitos respeitos é da mesma ordem da que existe entre as divisões dos próprios Ngwato. O mesmo sucede noutras sociedades com governos centralizados.

Esta justaposição e entrelaçamento das sociedades é largamente devida ao facto do ponto onde as relações políticas estreitamente definidas em termos de acção militar e sanções legais terminam não ser o ponto em que todas as relações sociais cessam. A estrutura social de um povo estende-se para além do seu sistema político, assim definido, pois há sempre relações sociais de um género ou outro entre povos de diferentes grupos políticos autónomos. Clãs, grupos de idade, associações rituais, relações de afinidade e de comércio e relações sociais de outras espécies, unem povos de diferentes unidades políticas. A língua comum ou as línguas intimamente relacionadas, costumes semelhantes e crenças, e assim por diante, também os unem. E daí um forte sentimento de comunidade que pode existir entre grupos que não conhecem um único chefe ou não se unem para fins políticos específicos. A comunidade de língua e cultura, como frisámos, não dá necessariamente ori-

gem à unidade política. Algo mais do que a diferença linguística e cultural impede a unidade política.

Eis aqui um problema de importância mundial: qual é a relação de estrutura política para qualquer estrutura social? Por toda a parte, na África, os laços sociais de uma espécie ou outra tendem a juntar povos que estão politicamente separados e os laços políticos parecem ser dominantes onde quer que haja conflito entre eles e outros laços sociais. A solução deste problema parece residir numa investigação mais aturada no que respeita à natureza de valores políticos e aos símbolos por que se expressam. Os laços de interesse utilitário entre os indivíduos e entre os grupos não são tão fortes como os que implicam uma ligação com símbolos místicos. É precisamente a maior solidariedade, baseada nestes laços, que geralmente dá aos grupos políticos o seu domínio sobre grupos sociais de outras espécies.

O REINO DOS ZULO NA ÁFRICA DO SUL (1)

Por MAX GLUCKMAN

I. INTRODUÇÃO HISTÓRICA

A organização política dos Zulo divide-se em dois períodos da história zulo — sob o domínio do rei Mpande e actualmente sob a administração europeia. A história zulo foi descrita em pormenor por Bryant e Gibson, e eu quero apenas dar um traçado simples que poderá ser preenchido por referências aos seus livros (2). Utilizei registos históricos, em parte para

---

(1) A informação contida neste artigo foi largamente coligida durante o trabalho de catorze meses na Zululândia (1936-38), subsidiada por National Bureau of Educational and Social Research da União da África do Sul (Carnegie Fund). Desejo expressar o meu reconhecimento por esse subsídio. Também recorri a muitos livros, relatórios e relatos acerca da Zululândia nos últimos cem anos. Para a bibliografia destes, e um relato sobre a sociedade zulo, veja-se E. J. KRIGE, **Social Systems of the Zulo** (Longmans, 1936).

(2) A. T. BRYANT, **Olden Times in Zululand and Natal** (Longmans, 1938); J. Y. GIBSON, **The Story of the Zulus** (Longmans 1911). O relato sobre a nação zulo neste artigo é uma reconstrução a partir de histórias, documentos coevos e os meus inquéritos a indivíduos idosos.

mostrar o funcionamento da organização em cada período e ainda para discutir as mudanças na natureza da organização.

A família Nguni, do povo de expressão bantu que mais tarde formou a nação zulo, emigrou para o sudeste de África, por volta de meados do século XV. Eram pastoralistas e praticavam culturas rotativas. Viviam em casais dispersos ocupados por agnates masculinos e suas famílias. Um número destes casais estava unido sob o domínio de um chefe, o herdeiro da sua linha senior, de uma tribo. Os clãs patrilineares exógamos (homens e mulheres de descendência comum usando um nome comum) tendiam a ser unidades locais e as cores das tribos. Uma tribo estava dividida em secções, sob a direcção dos irmãos do chefe e em consequência de uma disputa, uma secção podia emigrar e estabelecer-se como um clã e tribo independente. Havia também a assimilação de estrangeiros por uma tribo. As incursões por causa do gado eram frequentes, mas não havia guerras de conquista. Em 1775, mudaram os móbeis da guerra, possivelmente devido à pressão da população. Certas tribos conquistavam os seus vizinhos e surgiam pequenos reinos que entravam em conflito. Shaka, cabeça da tribo zulo, saiu vitorioso nesta luta, devido ao seu carácter pessoal e estratégia militar, tornando-se em dez anos senhor do que é hoje a terra dos Zulo e do Natal (1),

(1) Uma área de cerca de 80 000 milhas quadradas, ocupada, segundo a estimativa de BRYANT, por 100 000 indivíduos. Julgo que este número é muito baixo. Note-se que as tribos que fugiram ao Shaka formavam as nações dos Matabele, Shangana e dos Nguni.

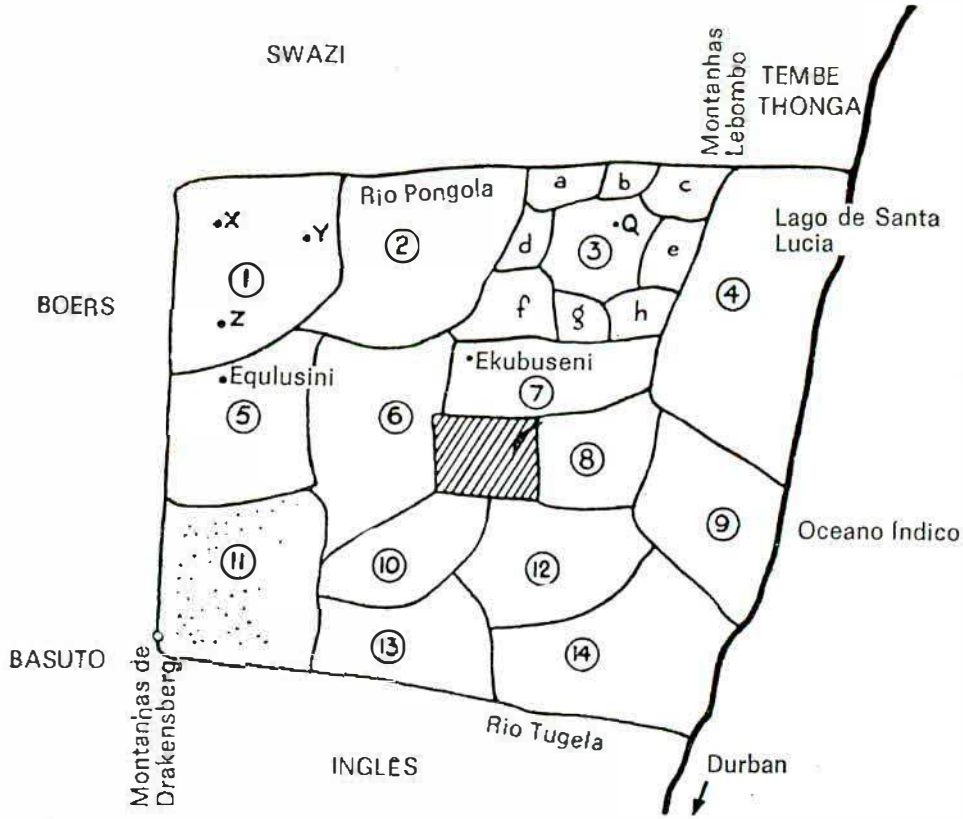
andando as suas tropas em campanha muito para além das suas fronteiras. De todas as tribos que sujeitou, organizou uma nação. O seu principal interesse estava no exército e em todo o tempo fazia dos seus homens guerreiros. Desenvolveu a ideia de regimentos formados por homens da mesma idade e aquartelava-os, a maior parte do tempo, em grandes quartéis construídos em diferentes partes do país. Ali se treinavam para a guerra, pastoreavam o gado do rei e trabalhavam nos campos. Os homens estavam proibidos de casar até obterem a autorização do rei para os mancebos de um regimento se unirem com raparigas de um certo regimento de idade. O governo de Shaka era tirano e todos os anos fazia uma campanha; por isso, quando em 1828 foi assassinado por seu irmão Dingane, o povo aceitou este com júbilo.

No tempo de Shaka, os comerciantes ingleses fixaram-se em Porto Natal em termos de amizade com os Zulo. Mais tarde, os Boers entraram em Natal, derrotaram os Zulo em 1838, e confinaram o seu território para o norte do rio Tugela. O governo de Dingane também foi tirano e o povo começou a voltar-se para o seu irmão, Mpande. Dingane conspirou para matar Mpande, que fugiu com os seus sequazes para junto dos Boers, no Natal; daí lançou o ataque, destronou Dingane e tornou-se rei. Os Zulo entraram então num período de relativa paz, pois Mpande apenas esporadicamente fazia incursões contra os Swazi e Tembe (Thonga); para sul e oeste ficavam os Estados europeus e os Basuto fortemente entrincheirados. Contudo, durante o seu reinado dois dos seus filhos lutaram pela sucessão saindo vencedor Cetshwayo que

se tornou rei quando, em 1872, Mpande morreu. Em 1880 os ingleses derrotaram os Zulo, depuseram Cetshwayo e dividiram a nação em treze regulados. Três anos mais tarde tentaram repor Cetshwayo, mas por razões várias rebentou a guerra civil entre os Usuthu, a secção real da nação e das tribos governadas sob o rei, pela casa zulo Mandlakazi, que estava unida à casa real do avô de Mpande. O rei morreu mas o seu filho, Dinuzulu, com a ajuda boer, derrotou os rebeldes que fugiram para os ingleses. Em 1887 os britânicos estabeleceram uma magistratura na terra zulo e repuseram os Mandlakazi nas suas terras. Dinuzulu resistiu, mas foi derrotado e exilado. Os Zulo estavam divididos em muitas tribos e a administração branca foi solidamente instituída. Dinuzulu foi mais tarde nomeado chefe de uma pequena tribo, os Usuthu, e, depois da rebelião dos Bambada em 1906, enviado para o exílio. Morreu no exílio e o seu herdeiro foi nomeado e eleito chefe dos Usuthu. À sua morte, sucedeu-lhe o seu irmão Germano, como regente. O governo passou de Inglaterra para Natal e, em 1910, para a União da África do Sul.

II. O REI ZULO E O ESTADO

Certos grupos de parentesco persistiram apesar de guerras devastadoras e da grande mudança na organização política nos reinos de Shaka e Dingane. Os clãs desapareceram como unidades e os membros de um único clã podiam estar largamente dispersos pela terra zulo. Eles retiveram o seu nome clânico



Este é um bloco da organização territorial da Nação Zulu no tempo do rei Mpande. Apresenta-se apenas como um plano, e não com um mapa.

A área tracejada é a do rei, onde se situa a capital, outros casais reais e quartéis militares (que são também domicílios reais). Os mesmos mostram as áreas tribais: havia mais de catorze.

Na área 3, de que Q é a capital, pequenas letras mostram bairros debaixo do mando dos indunas.

Na tribo I, X, Y e Z ficam os casais do chefe e de dois dos seus importantes irmãos: os homens da tribo encontram-se ligados a estes casais por constituirem as divisões militares da tribo.

Na tribo II, as pintas representam casas espalhadas pelo país. Equlusini e Ekubuseni são casas reais que eram cabeças das divisões do exército nacional, embora ficassem fora da área do Rei.

e mantêm o respeito pelo chefe da sua linha sénior (1). Bolsas de homens pertencentes ao mesmo clã ainda se encontravam, todavia, em várias partes. Os grupos de parentesco importantes, que eram a base da organização social, ainda eram constituídos pelos habitantes de lugares separados. A cabeça de um casal era um homem sénior de um grupo de descendência. Próximo podiam encontrar-se casais de homens do mesmo clã, todos eles reconhecendo no herdeiro da sua linha sénior (o chefe da linhagem) como seu chefe. A alguma distância havia talvez os parentes clânicos, vivendo sob autoridade política diferente, mas reconhecidos como parte do grupo e portanto com o direito de tomarem parte nos assuntos que lhes dissessem respeito. Entre estes grupos agnáticos locais havia, muitas vezes, casais de outros afins ou parentes matrilineares; depois vinha uma faixa de terra ocupada por membros de um outro grupo, constituído de modo semelhante. Os estrangeiros podiam juntar-se a um homem importante, como seus servidores ou dependentes, e eram absorvidos com os seus parentes no seu grupo de parentesco como «quase-parentes»; conservavam o seu nome clânico,

(1) Homens e mulheres com o mesmo nome clânico não podiam casar-se entre si. Nenhum clã novo se constituiu durante o período em que os clãs deixaram de ser unidades políticas locais, tal como sucedia antigamente quando um chefe que quisesse casar com uma mulher do seu clã podia quebrar a linhagem dela transformando-a num clã separado. Dlnuzulu tentou, em vão, formar um novo clã a partir de uma linhagem de Mandlakazi quando se casou nela.

mas não podiam casar dentro da própria linhagem do seu chefe, embora pudessem casar no seu clã. A segunda modificação importante na vida familiar zulo foi causada pelos homens mais novos terem de servir nos quartéis militares do rei, que os mantinha fora de casa quase o ano inteiro. Nos casais os homens mais velhos e os rapazes pastoreavam o gado e as mulheres trabalhavam nos campos. Cada casal tinha os seus próprios campos e gado. Uma investigação demográfica mostrava os casais espalhados a certa distância uns dos outros (de umas centenas de jardas a uma milha ou duas) ao longo dos montes que, interceptados por vales profundos e arborizados, caracterizavam o interior da terra zulo. Os campos eram sobretudo ao longo das cordilheiras e das margens dos rios; os vales baixos, desabitados por causa das febres, constituíam as pastagens de inverno e os lugares de caça. As tribos costeiras viviam, igualmente distribuídas, na planície arenosa, atreita à malária, entre os montes e o mar. A comunicação entre as diferentes partes da terra dos Zulo era bastante fácil; os homens vinham de todas as partes para os quartéis do rei e o casamento entre os membros de casais bastante afastados era vulgar.

A nação zulo era assim constituída por membros de algumas centenas de clãs, unidos pela sua lealdade ao rei. As pessoas pertenciam ao rei e ele por isso pagava a multa em caso de assalto ou assassínio. No período anterior da história Nguni, a lealdade política tendia a coincidir com a filiação de parentesco. Assim, a tribo dos Zulo (**abakwazulu**) consistia originalmente e designadamente de descendentes de Zu-

luum, filho júnior de Malandela, distinta da tribo Qwabe, os descendentes Qwabe, o filho sénior de Malandela. Hoje, o termo **abakwazulu** ainda significa membro do clã zulo, mas também tem o significado mais vasto de todas as pessoas que se sujeitam ao rei zulo. Colectivamente, sejam quais forem os nomes dos clãs, eles são sempre politicamente tratados por zulo. A filiação e o parentesco político acabaram por ser distintos também nos grupos políticos mais pequenos em que a nação se dividiu. Estes compunham-se de membros de muitos clãs, embora pudessem ter um coro de parentes. Podiam encontrar-se membros do mesmo clã em muitos grupos políticos. Enquanto que a base de parentesco de grupos políticos desapareceu, os novos que surgiram eram descritos em termos de parentesco, pois qualquer funcionário político era considerado como o pai do seu povo e a sua relação com a gente era considerada semelhante à de um pai e seus filhos. O território do rei ou chefe designava-se por **umzi** kaMpande (o casal de Mpande) ou **umzi kaZibebu** (o casal de Zibebu), como **umzi kabani** e o casal da família deste e daquele. Os filhos do rei não o tratam por pai, pois o rei é pai do seu povo e não apenas da sua família.

O rei também possuía a terra. Todos os que viessem viver para a terra zulo tinham de reconhecer a sua soberania. **Abakwazulu** significava gente da terra zulo (**Kwazulu**) e a palavra Zulo **izwe** traduzia-se por

nação, tribo ou país(1). A mesma regra se aplicava a grupos políticos mais pequenos e para saber quem era o chefe de um homem perguntava-se: «quem é o seu chefe»?, ou «de que distrito é você»? A relação da unidade política com a terra podia definir-se por todo aquele que vem para uma terra que pertence a uma autoridade política fica sujeito a essa autoridade, e todos os que lhe estão sujeitos têm direito a terra nessa área.

A nação zulo pode, portanto, ser definida como um grupo de pessoas devendo obediência a um chefe comum (o rei) e ocupando um território definido. Eles uniram-se sob o comando do rei para atacarem ou se defenderem dos grupos estrangeiros. Além de controlar as relações com os outros povos de expressão bantu e com os europeus, o rei exercia autoridade judicial, administrativa e legislativa sobre o seu povo, com poder para fazer cumprir as suas decisões. Ele realizava cerimónias religiosas e actos mágicos em nome da nação. Todas as tribos que formavam a nação falavam dialectos da mesma língua e tinham uma cultura comum.

Os reis Mpande e Cetshwayo não tinham súbditos directamente sob o seu controle. Viviam num pedaço de terra ocupado apenas por casais reais e acampa-

---

(1) Deve notar-se que a forma zulo de descrever o clã é locativa: **Abakwzulu** «a gente do clã zulo», literalmente «gente da terra dos Zulo», e não genitiva **abaKazulu** «os descendentes dos Zulo».

mentos militares (1). Fora desta terra o país zulo era dividido num largo número de grupos políticos. Os habitantes das divisões maiores da nação chamam-se «tribos» e aos seus cabeças chamam-se «chefes». As tribos estavam divididas em grupos mais pequenos (bairros) sob a direcção de parentes do chefe ou homens de outros clãs (indunas), responsáveis perante os chefes.

O rei era saudado com cumprimentos cerimoniosos e títulos de respeito que, dizem os Zulo, aumentavam o seu prestígio. Ele simbolizava a nação e como tal era tratado. Quanto havia de comum na tradição e na história de todos os Zulo, tinha de ser contado nos nomes dos reis Zulo e era geralmente o seu sentimento comum acerca do rei e dos seus predecessores que unia todos os Zulo como membros da nação. Nas cerimónias dos primeiros frutos e nos ritos de guerra, o rei era fortalecido e limpo em nome da nação. Ele possuía certos objectos, herdados dos seus antepassados, e o bem-estar do país considerava-se estar dependente destes. Esta posição cerimonial do rei era apoiada pelos seus espíritos ancestrais. Eram tidos como protectores de toda a terra zulo, e nos interesses da nação era a eles que o rei fazia apelo, aquando da seca, guerras, plantações e primeiros frutos da estação. Eles eram louvados em contraste

(1) Todos os quartéis militares eram casais do rei. Eles eram construídos como casais vulgares, mas muito amplos, albergando milhares de homens.

com os antepassados de outros reis. O rei tinha a seu cargo e era responsável por toda a magia nacional. Shaka expulsou todos os manda-chuvas do reino, dizendo que só ele podia controlar os céus. O rei possuía importantes medicamentos terapêuticos com os quais tratava todas as suas pessoas importantes que estivessem doentes. Todos os curandeiros habilidosos tinham de ensinar ao rei as suas curas. Finalmente, quando as pessoas morriam e um indivíduo era acusado de as ter morto por feitiçaria, nenhuma sentença podia ser executada sem que os médicos feiticeiros do rei confirmassem o veredicto. Estes deveres religiosos e mágicos do rei, ao celebrar aquilo a que era assistido por mágicos hereditários especiais, estavam investidos na realeza. Embora um rei pudesse ser assassinado, o seu sucessor reassumia estes deveres, e os espíritos de tiranos tornavam-se, assim se acreditava, numa fonte de bem-estar para o povo que os tinha morto.

O ritual destas cerimónias nacionais era semelhante ao das cerimónias tribais do tempo pré-Shaka, mas Shaka militarizou-as e os homens executavam-nas nos seus regimentos. As cerimónias eram principalmente celebradas com o fim de fortalecer os Zulo relativamente a outro povo, que era simbolicamente atacado por eles. Foi esta orientação militar da cultura zulo sob a hegemonia do rei que largamente unificou o seu povo. Um homem chamava-se **isihlangu senkosi** (escudo de guerra do rei). Os valores dominantes da vida zulo eram os do guerreiro, e eram

satisfeitos pelo serviço prestado nos quartéis do rei e nas suas guerras. Hoje, quando os velhos falam dos reis, ficam alegres e entusiasmados, cantam as canções e as danças do rei, e todos os Zulo tendem, nas suas conversas, a falar de histórias das guerras do rei e da vida na corte.

Os regimentos pertenciam só ao rei. Viviam em aquartelamentos que se concentravam em torno da capital; os chefes não tinham autoridade sobre os regimentos e juntavam a sua própria gente em divisões territoriais e não de idade. Esta orientação começou provavelmente antes de Shaka(1) ter principiado a organizar «regimentos de idade». Nesses tempos o chefe de uma tribo parece ter agrupado o seu exército em divisões que ele constituía ligando os homens de certas áreas a certos casais importantes. As tribos dentro da nação zulo eram (e ainda hoje são) organizadas para lutar e caçar nesta base. Só o rei podia convocar os regimentos de idade. A nação também estava dividida para fins militares da mesma maneira que o estava uma tribo, porque o rei ligava certos grupos de tribos a certos casais reais. Dá-se o nome de ikhanda, cabeça, a cada uma destas divisões e ao casal real, a que estava ligada uma «cabeça». A maioria dos casais que eram «cabeças» ficavam na área do rei; uma ou duas ficavam fora desta. Algumas eram também quartéis onde estavam instalados regimentos particulares. A divisão

(1) A ideia de regimentos de idade originariamente foi desenvolvida a partir dos antigos grupos de idade por um chefe, Dingiswayo, que era patrono de Shaka.

em «cabeças» não era puramente territorial, pois assim que um homem se agregava a uma «cabeça» não podia mudar esta ligação ainda que mudasse para uma área tribal ligada a uma outra «cabeça» diferente. Os seus filhos herdavam a sua ligação; quando chegava a altura de se alistarem como soldados, dirigiam-se à «cabeça» a que o seu pai pertencia, e mais tarde o rei reunia os jovens de todas as «cabeças» e formava com eles um regimento novo com os seus próprios quartéis. Por isso cada «cabeça» compreendia membros de todos os regimentos e cada regimento compreendia membros de todas as «cabeças». Num quartel ou numa parada, as «cabeças» dentro de um regimento tinham lugares consoante a senioridade da fixação dos respectivos casais reais.

Os membros de uma «cabeça» sustentavam o príncipe do seu casal real; o rei Cetshwayo quando subiu ao trono fortaleceu a sua própria «cabeça» fazendo aderir a ela mais tribos. Cada regimento tinha comandantes que eram geralmente príncipes, chefes, ou os irmãos de chefes importantes, mas que algumas vezes eram plebeus que se distinguiam pela coragem.

Esta centralização dos regimentos na área do rei, dava-lhe uma posição na vida zulo inteiramente diferente da de qualquer dos seus chefes. Atraía continuamente os homens para perto da capital, onde viviam à custa do seu gado e cereal, mais aquele alimento suplementar que lhes era enviado de suas casas. Mas embora isto trouxesse os regimentos sob o seu controle, tirava-lhe os seus adeptos pessoais, visto que todos os homens estavam ligados a um chefe. Pode inferir-se que esta centralização tenha

tido lugar quando os Zulo estavam a fazer poucas campanhas, mas mantinham de pé um portentoso exército; o prestígio dos Zulo era tão grande que havia pouca probabilidade de outros bantus os atacarem, ainda que as tropas zulo estivessem estacionadas longe das fronteiras (1).

O rei era também o tribunal supremo da nação e os apelos dos tribunais dos chefes iam para ele. Ele era chamado para resolver os casos difíceis. Havia sempre na sua residência da capital alguns indunas de casos (**izinduna zamacala**) que ouviam estes casos e davam veredictos em nome do rei. A maioria destes indunas eram chefes governantes de áreas próprias; outros eram filhos, irmãos e tios do rei, e havia plebeus «elevados» pelo rei pelo seu saber e conhecimento da lei. Em todos os conselhos de homens através do país, os indunas eram considerados homens hábeis no debate e no direito, e a sua habilidade podia fazê-los ascender ao conselho do rei. Dois destes indunas eram mais importantes do que os outros: um era mais especificamente comandante do exército e era um chefe ou príncipe; o outro chamava-se o «grande induna» (primeiro ministro) e

(1) Esta organização pode ser contrastada com a ausência de organização similar entre os Tswana e os Sotho, reflectindo talvez o estabelecimento disperso dos Zulo. Nos grandes aglomerados Tswana, os homens poderiam ser facilmente chamados à residência do chefe. Mas os chefes de tribos como os dos Swadi e Thonga parece terem apenas mantido um ou dois regimentos junto deles. A concentração em volta do rei de todo o exército zulo é caso único na África meridional.

tinha voz mais decisiva na discussão dos negócios do Estado. Ele era sempre um chefe importante, nunca um membro da família real. Ao rei competia fazer respeitar o direito costumeiro. Os Zulo deram exemplo disto citando um caso em que Mpande teve de decidir contra um dos seus favoritos e depois enviou homens para expulsar a família do litigante vencedor de forma a impossibilitar a execução da sentença. Mas não pôde decidir contra o direito, em favor do seu protegido. Porém, o rei podia, ao decidir um caso, criar uma nova norma sempre que ele ou o conselho encontrassem para tanto uma razão válida. O rei obedecia, assim se esperava, ao voto do seu conselho. Se o não fizesse, diz-se que o conselho lhe podia apreender uma cabeça de gado. Os Zulo acreditavam que a prosperidade do país dependia do facto do rei ter conselheiros fortes e sabedores prontos a criticar o seu próprio rei. O rei (ou um chefe) devia apresentar os problemas para serem discutidos no conselho e ele próprio deveria falar apenas no fim para que ninguém tivesse receio de expressar os seus pontos de vista. O rei podia informar os seus conselheiros próximos das suas opiniões e estes podiam apresentá-las ao conselho; ele não devia colocar-se numa posição susceptível de ser contraditada. Mas nenhum conselheiro devia expressar fortemente a sua opinião; devia apresentar o seu ponto de vista com uma frase oblíqua com deferência para com o rei. Este encerrava o debate e, se era prudente, adoptava a opinião da maioria. O conselho podia também tomar a iniciativa de discutir assuntos de interesse tribal ou nacional. Parece que, de facto, o rei tomava em consideração

os pontos de vista dos seus conselheiros e não actuava autocraticamente.

Algumas vezes desculpava-se de qualquer atitude ou acção dizendo que ela tinha sido tomada pelos seus indunas sem a sua autorização, e isto parece ter acontecido; por vezes, ao tratar com os europeus, os reis diziam querer fazer alguma coisa, e depois descartavam-se com o pretexto de que os seus indunas tinham decidido contra. O poder do rei e a teimosia dos conselheiros quanto aos seus direitos e a inveja de uns pelos outros podia muito bem afectar o curso da discussão e a decisão sobre qualquer assunto ou caso.

Do ponto de vista dos seus súbditos, pode dizer-se que a principal obrigação que eles tinham para com o rei era o serviço militar, incluindo a prestação de trabalho. O rei tinha também o privilégio de um certo jogo real, embora ele tivesse de recompensar os caçadores. Em suma, era costume dar-lhe presentes de cereal, cerveja, gado e, dizem alguns, raparigas. Como também recebia a maior parte do gado e das mulheres capturadas na guerra e indemnização por certas ofensas, tornava-se facilmente no homem mais rico da nação (1). Em troca disto, devia alimentar e ajudar generosamente a sua gente. Tinha a seu cargo os regimentos e devia dar-lhes escudos; em tempos de fome, ele tinha o dever de ajudar o seu povo

(1) Shaka fez com que todo o comércio com os europeus passasse pelas suas mãos; e mais tarde só pessoas muito importantes eram autorizadas a comprar certos artigos aos comerciantes.

e em qualquer altura todos aqueles que se encontrassem em dificuldades. Assim, se o rei governava segundo a tradição, ele era generoso para com os seus súbditos, usando a sua riqueza em proveito deles. Proporcionava-lhes um clima de justiça, protegia os seus interesses e era através dele que os súbditos confiavam satisfazer as suas ambições no campo de batalha e no forum.

III. «STATUS» E PODER POLITICO

Todos os membros da família de Shaka gozavam de um **status** mais elevado em consequência das suas vitórias. Nem ele nem Dingane tinham quaisquer filhos e foram os descendentes de Mpande que vieram formar a família real, embora certas linhas colaterais importantes fossem consideradas como príncipes. Qualquer filho dessas linhas e os filhos das suas filhas e mulheres adoptadas, eram referidos por **abantwana** (=filhos, mas equivalente a príncipes e princesas). Eles formavam uma casta superior na sociedade zulo, ficando em **status** mesmo acima dos chefes; alguns deles também governavam como chefes de tribos. Príncipes das linhas zulo, e chefes de outros clãs que eram príncipes, filhos de mulheres reais, estavam entre os chefes mais poderosos do país. Mas quanto mais próximo era por nascimento um príncipe real (e é) do rei reinante, mais alto era o seu status social, embora pudesse exercer menos influência na nação do que outros príncipes ou mesmo comuns. Num grau menor as mesmas regras aplicavam-se às

famílias reinantes dentro das tribos; os parentes próximos de um chefe eram a aristocracia da sua tribo.

Qualquer membro da famíiia real zulo tinha de ser saudado cerimoniosamente pelos plebeus, incluindo os chefes. Qualquer príncipe real podia também ser cumprimentado por alguns dos títulos honoríficos do rei, tais como «fonte do país», não estando o rei presente, embora a saudação real, **Bayede**, e os nomes **inkosi** (rei), **ingonyama** (leão), devessem ser estritamente reservados apenas para o rei. Este status dos príncipes trouxe a alguns deles poder político. Os irmãos de Shaka tornaram-se chefes nas áreas onde se fixaram. Mpande seguiu a prática dos grandes chefes polígenas e colocou os seus filhos em várias áreas como chefes dessas terras. O rei era portanto cabeça por descendência da poderosa linhagem aristocrática zulo que era respeitada por todos os zulo, e a sua posição na organização nacional fortalecida pelos seus parentes próximos que governavam nas tribos dispersas da terra zulo, estavam ligados a ela por fortes laços de parentesco, de assistência mútua e pela sua qualidade comum de membros da linhagem real. O casamento entre a família real e as famílias dos chefes estabeleciam laços idênticos. O rei costumava casar uma irmã, uma filha, ou ainda qualquer rapariga que lhe pertencesse, com um chefe, e o filho desta (que tinha na nação a categoria de príncipe) devia ser o herdeiro. Porém, os príncipes deviam chamar a si sequazes para além dos que lhes eram dados pelo rei e sucedeu no passado que chefes tribais romperam a sua ligação para estabelecer tribos independentes, de modo que os príncipes dentro da

nação eram uma ameaça potencial para o rei, especialmente se este não era um bom governante. Eles estavam logo prontos para tecer intrigas contra ele e tirar vantagem da insatisfação do povo. A tradição zulo recomenda que o rei não deve comer com os irmãos, não vão eles envenená-lo. Os seus parentes maternos e os afins formam o seu mais forte sustentáculo, pois a importância deles na vida nacional advém-lhes do parentesco com ele, mais do que do seu parentesco com a linhagem real.

Os Zulo afirmam, portanto, que por um lado o rei governa com o apoio dos seus irmãos e tios, e por outro, que odeia os mesmos irmãos e tios com aspirações ao trono. Na prática, parece que quase sempre os príncipes e os chefes rivalizavam em importância na corte, faziam intrigas uns contra os outros, muito mais do que contra o rei. Enquanto Mpande viveu, os seus filhos também lutaram pelo poder. A mais importante destas lutas foi a sucessão de Mpande. A regra da sucessão é que o herdeiro seja filho da mulher de quem o rei faz a primeira mulher. Mpande designou primeiro Cetshwayo para herdeiro, visto este ter nascido de uma mulher que lhe fora dada por Dingane. Depois começou a favorecer Mbuyazi, filho da sua mulher mais amada. Cada filho tinha o seu próprio séquito. Cetshwayo tinha o apoio dos seus irmãos mais importantes e dos grandes chefes, e derrubou Mbuyazi. A partir dessa altura ele principiou a governar. A sucessão zulo foi muito atormentada: os primeiros dois reis foram destronados por um irmão, e Cetshwayo lutou pelo reino. Quando os ingleses o depuseram, a sua primeira mulher não

tinha filhos e por isso ele designou Dinuzulu para herdeiro então com cerca de dezassete anos. Após a morte de Cetshwayo nasceu um filho à sua primeira mulher, que os ingleses tornaram num chefe; Dinuzulu objectou, receando que o irmão se tornasse seu rival.

A categoria real tendia pois a transmitir poder político quer sob forma de um séquito pessoal ou sob outro de grande peso nos conselhos tribais e nacional. Da outra maneira a alta categoria na nação, e o respeito, eram inerentes a todos os oficiais políticos, quer fossem chefes ou conselheiros do rei, e aos seus súbditos importantes e guerreiros valorosos.

Havia um outro príncipe que dava alta categoria — nomeadamente, a senioridade de parentesco dentro de qualquer grupo de parentesco. Como se disse atrás, Zulo, o fundador do clã zulo, era o irmão júnior de Qwabe, o fundador do clã Qwabe. Hoje o chefe Qwabe é um dos poucos chefes que não reconhecem a superioridade do rei zulo: intitula-se ele próprio superior por nascimento. As pessoas a quem eu apresentei a sua pretensão consideraram-na inválida: Shaka fundou a nação zulo e portanto os seus herdeiros têm o direito de governá-la. Contudo, dizem, o rei deve «respeitar» a senioridade de parentesco do chefe Qwabe. Este princípio funcionou em todos os clãs. Independentemente de poder político ou de fronteiras, a gente continuou a tributar respeito ao chefe linear do seu clã. Eles podiam apresentar-lhe casos de herança e contribuir para o lobolo da sua primeira mulher, mesmo que vivessem sob o mandato de um chefe de outra linha clânica.

IV. AS TRIBOS DENTRO DA NAÇÃO

A terra dos zulo estava dividida num grande número de tribos de tamanhos variados (1). Segundo a teoria zulo, os chefes (ou os seus antepassados) de todas estas tribos eram «elevados» por um ou por outro dos reis. Por isto queriam os Zulo dizer que o poder deles estava sujeito ao rei e que ultimamente, no tempo em que a nação zulo foi criada e consolidada, Shaka ou os irmãos que lhes sucederam transformaram os seus antepassados em chefes, ou autorizaram-nos a continuar o seu mando numa área particular. Os reis ou reconheciam os chefes existentes ou enviavam um homem com uma comitiva colonizar uma área desabitada. Uma das formas importantes de um homem obter **status** político era por meio do nascimento real, como descrevemos mais atrás. Outros homens eram os chefes dos restos de tribos que antes da conquista de Shaka tinham sido independentes, e havia chefes clânicos a quem, nos anos após as guerras iniciais, tinham desbaratado a sua gente que depois voltava. Os reis por vezes também recompensavam os seus guarda-costas, os soldados valentes e conselheiros eminentes, colocando-os à frente de distritos. Mas, geralmente, os chefes eram príncipes ou cabeças de clãs. Os cabeças lineares

(1) Estimativa da população: por volta de 1870 a nação contava com um quarto a melo milhão de indivíduos; as tribos variavam de umas poucas centenas a alguns milhares. Os regimentos posteriores tinham cerca de 8000 homens.

de certos clãs não tinham poder político; outros clãs estavam representados por chefes de várias partes da terra zulo. Era ainda um expediente dos reis reconhecerem os cabeças de clã como chefes, visto que a filiação de parentesco era ainda um princípio a unir a gente e tinha que tomar-se conhecimento dos grupos formados por esta forma.

Desde os primeiros tempos que os funcionários políticos passavam os postos aos filhos e com os reis manteve-se essa regra. Os Zulo ainda dizem que um induna ou chefe tinha a sua posição por lhe ter sido confiada pelo rei; mas se aquele morria era o seu herdeiro, a não ser que fosse irremediavelmente incompetente, que devia suceder-lhe. E, na falta de herdeiro, o rei (ou chefe) devia nomear um parente próximo como regente voltando a posição para a linha principal se possível. Os Zulo dizem que o herdeiro tem o direito de ser nomeado, mas que isso depende da vontade do rei. Reconhece-se, porém, que se este passa por cima do herdeiro, este e os seus adeptos podem causar perturbação. Por exemplo, ouvi um importante chefe discutir com dois dos seus irmãos a nomeação do sucessor de um induna recentemente falecido do clã X. Os irmãos eram contra a nomeação de um descendente, pois sustentavam que o morto tinha feito intrigas com o magistrado local a fim de ser reconhecido como chefe independente. O chefe replicava que não havia prova de que os filhos procederam de igual modo pelo facto de ele o ter feito; em qualquer caso, a área era densamente povoada pela gente X e ele perguntou ao irmão como

é que reagiria se um estrangeiro fosse posto à frente da sua própria área. Concluíu: «Se fizermos isso, teremos problemas com a gente X». (Devo esclarecer que o magistrado não tomou parte nesta conjura). Contudo, na pequena área de um induna em que o rei (ou chefe) tivesse poder para nomear um estranho o rei hesitaria em intervir directamente na sucessão de um vasto chefado tribal, ou um chefe com um induna poderoso, para um núcleo de gente podia permanecer leal ao homem que eles considerassem como o verdadeiro herdeiro. Havia ocasiões, porém, em que o rei favorecia um ou outro pretendente à chefatura para servir os seus próprios interesses. Se o casal de um filho importante do rei ou de um chefe (especialmente o chefe de um clã Zulo) se construía na área de um induna plebeu, o príncipe passava a ser aí o cabeça político e o induna tornava-se no seu induna. No entanto, quando Mpande quis instalar um dos seus filhos como chefe, pediu terra a um chefe para ele. Os chefes tinham certos poderes delegados neles pelo rei. Os seus deveres mais importantes eram judiciais e administrativos. Julgavam casos vindos em seu apelo dos tribunais dos indunas e investigavam os desvios da lei. Embora em teoria todas as multas por injúrias corporais fossem para o rei, parece, efectivamente, que eram os chefes a guardá-las; porém, periodicamente enviavam largos rebanhos de gado de presente ao rei. Eles levavam, conforme se esperava, os casos difíceis ao rei ou os casos que envolvessem importantes patrimónios. Nas suas decisões eram coagidos a seguir as leis feitas pelo rei e por meio delas faziam apelos junto do seu tribunal.

Tinham poder para fazer executar as sentenças, mas nenhum poder sobre a vida ou morte. Na prática, alguns chefes poderosos eram bastante independentes e diz-se terem executado feiticeiros e adúlteros. Como cabeças judiciais nos seus distritos, tinham de informar o rei sobre todos os acontecimentos graves e deviam sondar a opinião pública. Um exemplo de como o rei delegava os deveres administrativos nos seus chefes é a nomeação de Cetshwayo de um chefe da costa para facilitar a passagem dos trabalhadores da terra dos Tonga para Natal através da terra zulo, que ele tinha concordado fazer para o governo de Natal. Como os chefes estavam muitas vezes em audiência com os dependentes do rei, não podiam eles próprios cumprir estes deveres, mas delegavam-nos a parentes ou indunas de confiança.

O rei comunicava com os seus chefes por meio de mensageiros. Fingir de mensageiro de um rei era punível com a morte. Assim, ordens de mobilização na capital, projectos de lei de assuntos de importância nacional, eram anunciados às pessoas pelo rei através dos seus chefes, embora muitos dos anúncios fossem feitos na cerimónia dos primeiros frutos. Em caso de necessidade, os chefes passavam estas ordens para os seus indunas à frente de bairros e estes informavam as cabeças dos grupos de linhagem e de casais. Todas as pessoas tinham o direito de expressar a sua opinião sobre os assuntos e faziam-no através das cabeças dos seus grupos de parentesco e depois dos funcionários políticos imediatos. Em suma, os chefes e os indunas tinham deveres administrativos dentro dos seus próprios distritos, incluindo

a distribuição da terra, a manutenção da ordem, o julgamento de casos, deviam velar pelo bem-estar dos seus distritos, tomar medidas rituais para proteger as colheitas, descobrir feiticeiros. Os chefes, como o rei, recebiam presentes de cereais e gado, mas não recebiam um tributo regular. Podiam chamar os seus súbditos para trabalhar nos campos, construirem os seus casais, prender malfeitores, ou caçar. Por sua vez, esperava-se que estes trabalhadores fossem recompensados com alimentos e os seus que estivessem em más condições fossem ajudados. Como o rei, também eles deviam consultar e escutar um conselho dado pelos seus homens importantes.

Assim, a autoridade do rei exercia-se através dos chefes, seus representantes em vários distritos. Eles governavam através dos seus irmãos e indunas de distritos mais pequenos, sob os quais estavam as cabeças de linhagem e de casal. A organização política Zulo pode portanto ser vista como uma autoridade delegada em grupos cada vez mais pequenos com poder executivo decrescente. Dos funcionários inferiores havia um apelo para os superiores; em teoria, a vontade do rei era quase absoluta. No fim estavam as cabeças de grupos de parentesco que podiam emitir ordens e arbitrar nas disputas dentro dos seus grupos, mas que não podiam obrigar à execução das suas decisões, excepto no tocante a mulheres e menores. Por outro lado, à medida que os grupos se tornavam menores, os laços da comunidade e do parentesco eram fortalecidos, e como a força diminuía com uma sanção, outras sanções sociais aumentavam de importância. A dependência dos homens nos

seus parentes séniores em matéria religiosa e económica, bem como em casos de necessidade ou aflição, era forte. Mesmo nos quartéis eles compartilhavam das tendas dos seus parentes e esperavam deles alimento e apoio nas disputas. Nos agrupamentos de parentesco as principais actividades integrativas e sanções sociais baseavam-se na reciprocidade e na vida comunal. Algumas regras de parentesco eram reforçadas por sanções jurídicas, mas quando estas obrigações eram tornadas obrigatórias por lei, a força era usada relativamente ao julgamento do chefe e não à obrigação em si.

Descrevi as tribos e os grupos menores como partes de uma organização piramidal com o rei no cimo de molde a revelar a estrutura administrativa que corria através dos agrupados sociais, mas a posição da cabeça de cada grupo na série era diferente, pois estava relacionada com os membros do seu grupo por laços diferentes dos que os ligavam à cabeça do grupo maior de que fazia parte. Além dos laços de sentimento, casal e linhagem, as cabeças exerciam autoridade por causa do seu status de parentesco e da sua importância na vida económica e social dos seus inferiores; os indunas e os seus sequazes partilhavam de actividades sociais, e muitas vezes económicas, em comum, bem como dos assuntos políticos. Os homens da tribo estavam ligados aos seus chefes principalmente por elos políticos e todos os Zulo ao rei pelos seus deveres militares. Em regra, a importância do zulo era menor quanto maior era o grupo de que ele era membro. A posição do rei no Estado era essencialmente o seu estabelecimento na

«área do quartel». Ele simbolizava para os Zulo a sua identidade como uma nação que se contrapunha aos poderes Swazi e outros Bantu, e europeu. A nação era uma federação de tribos cujas identidades separadas eram simbolizadas pelos seus chefes. As tribos eram mesmo autónomas dentro da organização nacional, pois em certas ocasiões os homens da tribo apoiavam os seus chefes nas disputas com o rei, embora alguns estivessem ligados por lealdades nacionais (1). Porém, era nas relações entre tribos que as identidades tribais principalmente apareciam. Existia entre as tribos uma forte hostilidade que afectou radicalmente o curso da história zulo após a guerra zulo de 1880. Isto reflectia-se na corte na competição que existia entre os chefes pelo poder. Porque a gente de qualquer tribo de alguma envergadura se sentia orgulhosa das suas tradições e principalmente da sua linha, era leal para o seu chefe e rápida a responder a qualquer tentativa por parte de outros chefes em interferir nos seus assuntos tribais. Às vezes, especialmente nas fronteiras das tribos, esta hostilidade dava lugar a rixas e desordens. Mostrava-se mais abertamente na ligação da gente ao seu próprio chefe quando colocado contra outros chefes. Por isso, como se verá mais adiante, os chefes procuravam governar bem para ganhar adeptos de outros chefes. Porém, os chefes

(1) É assim que os Zulo descrevem o facto. Na verdade, pode ser que eles se tenham deixado dominar por egoísmo ou outros motivos, mas as suas acções são sempre referidas em função de lealdade à nação e à tribo.

estavam muitas vezes relacionados uns com os outros e em termos de amizade. Como parte do aparelho administrativo serviam juntos no conselho do rei e podiam mesmo combinar exercer pressão sobre o rei. Dentro de uma tribo, havia uma oposição paralela entre as secções. As tribos eram divididas, segundo se descreve nos parágrafos sobre o exército, em secções ligadas aos casais do chefe, seus irmãos e seus tios. Os aderentes de cada um destes casais eram muito ciosos do prestígio do seu «príncipe» e estavam imbuídos de uma lealdade local para com ele e sentiam-se de igual forma contra os aderentes de «outros príncipes». Antes e depois da morte de um chefe, estes grupos lutavam entre si a fim de o seu «príncipe» ser nomeado como herdeiro, e estavam prontos nessa altura, a despeito das suas lealdades tribais, a apoiá-la contra o herdeiro quando este assumia o poder. As lutas facciosas entre estas secções ainda hoje continuam, muitas vezes resultantes de questões tribais; quando o governo passou a administrar a terra zulo, herdou um belo legado dos seus feudos, incluindo os intertribais. Os próprios membros dos bairros sob os indunas plebeus recebiam muitas vezes certos golpes, pois em casamentos e caçadas reuniam-se com membros de secções militares ou bairros e, se a contenda estalava entre dois homens, os membros seus companheiros iam em sua ajuda. Assim, em cada grupo político zulo havia oposição entre as secções suas componentes, muitas vezes manifestada através dos chefes, embora cooperassem nos assuntos relativos ao bem-estar de todo o grupo.

Os grupos opostos dentro da nação estavam unidos pelo serviço comum dos seus chefes prestado no conselho do grupo maior de que eles eram parte. A administração corria em linhas separadas do rei para um chefe particular, para um induna particular, para uma cabeça de linhagem particular. Todas estas linhas se entrelaçavam com o sistema do conselho. Embora as cabeças do grupo fossem a parte principal do que havia de burocracia na simples organização social zulo, as suas funções como burocratas e como cabeças de grupo não eram inteiramente idênticas. Em parágrafos anteriores foram revistas algumas das suas funções como cabeças de grupo. Como administradores, eles velavam pelos interesses do seu povo e governavam-no segundo as ordens dos seus superiores, usando também do apoio da gente nas suas lutas pelo poder administrativo, talvez contra os interesses da própria gente. Tanto eles como os funcionários de um tribunal eram o elo entre um governante e os seus súbditos, mas frequentemente tendiam a tornar-se numa barreira entre estes, pois tinham inveja dos seus direitos, ressentiam-se da acumulação dos seus privilégios e algumas vezes agiam com independência do governante. As pessoas tinham de considerar estes funcionários ao aproximarem-se dos seus governantes, e os governantes eram, em larga medida, compelidos a conduzir as relações com as pessoas através deles. Havia, portanto, um equilíbrio instável de deveres e interesses entre os chefes de grupo que pertenciam à corte e seus pares e, por outro lado, entre os governantes e o povo.

V. SANÇÕES SOBRE A AUTORIDADE E A ESTABILIDADE DO ESTADO

O rei era obrigado a seguir o costume e obedecer ao seu Conselho. O monarca zulo raras vezes convocava reuniões plenárias da nação para discutir. Consultava os seus desejos através dos chefes. A gente não podia por si criticar o rei, mas ele podia sofrer as consequências de desrespeitar inteiramente os sentimentos daquela. Partia-se do princípio de que o rei era justo e generoso, os príncipes e os chefes eram educados e tinham a consciência disso na tradição da boa administração. Os Zulo apontam para a história e mostram as suas lições. Pois não foi Shaka morto por ter oprimido o povo, de tal modo que Dingane não temeu matá-lo? Mpande, o rei justo e generoso, governou durante muito tempo, e eu ouvi dizer que se um chefe causava o mal-estar do seu povo, a sua família e os indunas envenenavam-no, mas os meus informadores não me souberam dar nenhum exemplo de isto ter acontecido.

Era necessário um longo período de sofrimento antes que o povo se voltasse contra os seus governantes. Dizia-se que os reis e chefes tinham muitos espiões e era difícil organizar uma resistência armada contra o rei, embora os Zulo afirmassem que os espiões de Shaka não o livrariam de ser assassinado. O rei estava apoiado por uma grande força e uma rebelião implicava a união de chefes rivais e príncipes. Um primeiro visitante europeu a Shaka narra que a sua política era manter os seus chefes em rivalidade uns com os outros, e os Zulo admitem isto como um

método de administração, salientando que o governo o usa hoje ao dividir Natal e a terra zulo em 300 chefaturas. Fora da família real não havia ninguém que pudesse manter a unidade da nação e isto era reconhecido pelos chefes.

O povo dependia dos oficiais políticos mais próximos para dirigir um movimento de oposição contra um governante opressor. Os Zulo não tinham outra ideia de organização política que não fosse a chefatura hereditária e o seu estádio de desenvolvimento social não conduzia ao estabelecimento de novos tipos de regime. A sua única reacção a um mau governo era a deposição do tirano e a colocação de outrem no seu lugar com poderes idênticos, embora os indivíduos pudessem fugir da terra zulo para a protecção de outras nações; isto é, o povo podia tirar partido das intrigas dos príncipes e chefes pelo poder e estes últimos ao intrigar procuravam ganhar o apoio do povo. A política do rei era, por conseguinte, perseguir qualquer um que ameaçasse ser capaz de lhe tirar o lugar. Ele tinha de se defrontar com rivais e não com revolucionários. Os reis matavam todos os irmãos cuja rivalidade temessem. Os tios (pais pelo sistema de parentesco) eram menos capazes de afastar o rei, e enquanto o povo não se queixasse contra o rei junto dos seus irmãos eles podiam apelar para um dos seus tios. Os reis, e todos os funcionários, estavam sempre atentos a este tipo de ameaças em relação a eles. Como os remédios de um governante fossem tidos por o tornarem imune à influência dos seus inferiores, se ele se sentia doente na presença de

alguma pessoa esta podia ser por ele acusada de feitiçaria.

O rei tinha de tratar todos os seus irmãos (e chefes) com cuidado, de modo a não se tornarem forma de desafecto contra ele. A tensão entre o rei e os seus irmãos era como que o teste ao governo do rei porque os seus súbditos podiam transferir a sua vassalagem para os irmãos. Em suma, porque os Zulo estavam fortemente ligados às suas cabeças políticas imediatas — e apoiá-los-iam mesmo contra o rei —, os chefes tinham todo o poder para controlar as acções do rei. Por outro lado, os chefes permaneciam dependentes do rei. Ele podia alargar os poderes dos seus favoritos ou ajudar os rivais de um chefe recalcitrante.

Dentro das tribos os chefes detinham o poder dentro de condições similares. Podiam usar a força armada contra súbditos desobedientes ou rebeldes embora tivessem de informar o rei do seu procedimento. Havia testes mais rigorosos na sua administração. Os seus súbditos podiam queixar-se ao rei se estivessem a ser mal governados. Embora um homem pudesse em teoria acusar o rei, ele não o fazia possivelmente; um chefe podia ser trazido perante o tribunal do rei. A má administração por parte de um chefe fortalecia os poderes dos seus irmãos dentro da tribo e estes irmãos, a não ser que o rei interviesse, podiam tomar conta do poder. Uma disputa com um irmão importante ou súbdito podia induzi-lo a viver noutro lado qualquer com os seus aderentes pessoais. Enquanto a má administração levava súbditos para

outros chefes, um governo generoso e bom atraía sequazes. Os Zulo consideram que um chefe deve ser liberal e generoso com o seu povo e escutar as suas atribulações, pois é ele que o suporta na guerra e «não o mata na sua tenda». As forças de fissão e integração que marcaram a primeira organização política ainda eram operantes na nação zulo e para beneficiar delas um chefe tinha de governar sabiamente e com justiça consoante os desejos do seu povo.

Os Zulo tinham lealdades para com os seus vários cabeças políticos. Enquanto estas lealdades não entrassem em conflito, se o rei, chefe ou induna abusavam do seu poder, a gente daria suporte a uma das suas outras cabeças políticas contra ele, e nas suas intrigas pelo poder as cabeças políticas estavam prontas a tirar partido da situação. Assim, o conflito potencial destas lealdades era um teste poderoso para a má administração e dava ao povo um certo poder de controlar os seus dirigentes.

VI. O POVO E OS SEUS CHEFES

A acção destas forças dependia do facto da liderança política ser pessoal. Em teoria, qualquer um podia contactar com os seus superiores através dos seus cortesãos embora isso pudesse levar alguns dias. Um chefe (e mesmo o rei) devia tratar com o seu povo directamente e não delegar tal dever em ninguém. Os chefes e os indunas conheciam a maioria dos seus súbditos, com as suas relações e ancestralidade; se chegava à capital um estrangeiro fazia-se sobre ele todas as perguntas. Isto aplicava-se ao rei

em menor escala. O chefe assistia aos casamentos da sua gente e enviava as suas condolências, ou visitava-os, se lhes morria um parente. Os Zulo resumem isto dizendo «a gente respeita o seu chefe, mas o chefe deve respeitar a sua gente».

Esta intimidade entre o chefe e a sua gente, a despeito do cerimonial que o rodeava, tornava-se amplamente possível por não haver o snobismo de classe entre os Zulo. O chefe era ainda olhado e tratado como o «pai do seu povo»; «eles são a gente do teu pai»; diziam-lhe: «cuida deles todos». E acaso não pertencia o chefe à tribo, especialmente se tinha subscrito o lobolo para a sua mãe? Não havia barreira intransponível para o casamento entre a sua família e qualquer famíla dos seus súbditos.

Embora os cortesãos tivessem um conhecimento maior dos negócios do que os provinciais, todos os Zulo tinham a mesma educação e viviam da mesma maneira; qualquer deles podia participar no conselho do chefe ou assistir ao julgamento de um caso. Nascimento, idade, coragem e sabedoria contribuíam no seu todo para que a um homem fosse prestada atenção, mas todos podiam falar. A riqueza aproximava mais um chefe do seu povo, nunca o afastava, porque sob o condicionalismo da vida zulo a riqueza não dava a um homem oportunidade de viver num nível superior ao dos seus inferiores. Ele tinha mais mulheres e casais maiores, mas não podia rodear-se de luxo, pois não existia nenhum. A riqueza, sob a forma de celeiros bem cheios e grandes rebanhos de gado, dava a um homem poder apenas para aumentar o

número dos seus dependentes e para dominar muitos inferiores. Do ponto de vista do chefe, pode dizer-se que ele tinha de ser rico de forma a sustentar os seus dependentes; para lá disso não havia outro emprego para a riqueza (1). Por outro lado, a riqueza de um plebeu atraía dependentes e dava ao homem rico um **status** político. Por exemplo, o parente de um homem rico não entrava facilmente em conflito com este, de modo a haver pouca probabilidade do seu grupo de parentesco se romper. Contudo, as maneiras de um plebeu adquirir fortuna não eram muitas: ele podia enriquecer praticando artes mágicas, ou ser recompensado pelo rei ou pelo chefe por algum feito, ou pelo saque na guerra. Disseram-me que só os homens importantes possuiam gado. Os Zulo ricos alugavam gado a outros para que o apascentassem para eles; estes outros podiam utilizar o leite, e também tinham direito à carne dos animais que morressem; este contrato punha-os na dependência do proprietário do gado que lhes podia infligir grande mal ao tirar-lhes o seu gado. Quando o seu chefe fazia isto, ganhava ascendente sobre a sua gente e impedia-os de facilmente trocarem a sua lealdade indo para qualquer outro chefe. (2) A riqueza atraía, por conseguinte, os sequazes, e logo que estes aumen-

(1) Hoje a posição é diferente. Os ricos podem construir casas de estilo europeu, comprar carros, fatos, arados, etc.

(2) Um certo chefe, actualmente, tem um grande ascendente sobre o seu povo: tem 16 000 cabeças de gado (do total tribal de 54 000) emprestadas aos seus súbditos.

tavam e tinham filhos o homem rico podia reunir à sua volta um grupo substancial de dependentes que era uma unidade política. Apenas o parentesco, dentro de uma linhagem, também criava unidades políticas e mesmo a cabeça de um casal tinha deveres políticos. Um aspecto notável da organização política zulo através da história zulo é a criação de novos grupos à medida que as pessoas se moviam, fixavam e aumentavam, e as cabeças de todos estes grupos eram funcionários políticos menores que podiam com o tempo ganhar predominância. Uma vez que a liderança era pessoal, estes grupos não eram meramente absorvidos pelos grupos locais existentes; os seus chefes tornavam-se chefes dentro da organização.

Havia, assim, uma criação constante de novos funcionários que, com o levantamento da categoria dos guerreiros valorosos e homens sabedores, permitiam um grau elevado de mobilidade social. Qualquer homem, fosse qual fosse a sua categoria pelo nascimento, podia tornar-se politicamente importante se tivesse a habilidade para isso, embora aqueles que já se encontravam em altas posições velassem ciosamente pelos seus direitos e privilégios. Assim, diz-se que algumas vezes se um chefe se tornava invejoso de um inferior, o matava a pretexto de feitiçaria, conquanto pareça que quase sempre estas acusações fossem levantadas por outros homens no tribunal do chefe. Eles eram (e são) frequentes nos círculos do tribunal.

Os Zulo dizem que hoje há mais segurança de vida do que nos tempos antigos, em que um homem podia ser morto por qualquer bagatela. Apesar disto,

e apesar dos relatos de injustiça e favoritismo, os velhos zulo declaram que eles tinham dos seus chefes justiça e ajuda em tempos difíceis. Negam que os chefes pudessem ser subornados. Mpande e Cethswayo tomaram decisões contra chefes importantes. Os chefes eram, sem dúvida, em certas ocasiões cruéis e caprichosos, mas eram generosos, embora um ancião que tinha vivido muito na corte me dissesse tristemente: «Não há chefe que seja bom». Os velhos zulo muitas vezes abanam a cabeça ao referirem-se à administração dura do passado e depois falam das glórias que estavam por debaixo. A vida dos súbditos parece ter variado consoante o carácter dos seus chefes.

Durante o tempo dos reis, o Estado apoiava-se bastante na vida do povo. Só no conselho ou no campo de batalha as elevadas ambições encontravam satisfação. Nos distritos mais pequenos os homens estavam sempre atarefados com os assuntos administrativos ou judiciais, quando estavam em casa, especialmente depois de se aposentarem do serviço activo, durante o qual tinham de passar grande parte do seu tempo nos quartéis militares. Aqui ficavam à fome durante dias, e a seguir banqueteavam-se principescamente de carne. Conviviam com os seus companheiros, caçavam, dançavam diante do rei, desfilavam em paradas nas cerimónias nacionais. O rei costumava sentar-se e falar com os seus homens importantes, discutia as leis, os feitos extraordinários e a história. As capitais dos bairros tribais eram nos seus distritos os centros da vida social. A evolução do sistema de aquartelamento afectou consideravelmente a vida social zulo, regulou os casamentos, e, embora os

valores antigos da divisão sexual do trabalho permanecessem, as raparigas passaram a ter de ajudar no trabalho de apascentar o gado e de lhe tirar o leite. Os rapazes não estavam disponíveis para os trabalhos em casa e tinham de lhes mandar o comer para o quartel. Desde que se alistavam como guerreiros até se incorporarem num regimento, ficavam numa espera ansiosa.

VII. O PERÍODO DA ADMINISTRAÇÃO EUROPEIA (1)

Entre 1887 e 1888 o Governo britânico tomou finalmente conta do governo da terrra zulo, a despeito da oposição armada de Dinuzulu. O governo consolidou-se dentro de curto espaço de tempo (2). Hoje é uma parte vital da vida zulo; de dez assuntos que ouvi discutir um dia no conselho de um chefe, sete estavam directamente ligados com o governo. Cinquenta anos de contacto íntimo com os europeus

(1) As minhas observações sobre a política moderna na Zululândia dizem respeito especialmente aos distritos de Nongoma, Mhlabatini e Hlabisa, e em pequena escala ao de Ngotshe, Vryheid, Ingwavuma e Ubombo. Algumas observações foram feitas nas cidades, nas viagens aos distritos meridionais, e reuniões de chefes e dos Zulo com Mshiycni, o Regente da casa real zulo.

(2) Falta-me espaço para desenvolver o modo como historicamente a soberania inglesa foi aceite, mas tenho tentado referir-me-lhe implicitamente ao descrever o sistema actual.

fizeram mudar radicalmente a vida zulo naqueles linhas conhecidas de toda a África do Sul (1). A organização militar foi quebrada e a paz estabelecida. A adopção da charrua colocou o trabalho agrícola nas mãos dos homens, e eles deixaram as suas terras para ir trabalhar com os europeus em Durban, Joanesburgo ou noutra parte qualquer. O desenvolvimento de novas actividades e necessidades, o trabalho de vários departamentos governamentais, missões, escolas, armazéns, todo o dia-a-dia influencia a vida do moderno Zulo. A comunicação tornou-se mais fácil, embora a pressão sobre a terra seja maior. O dinheiro é um padrão comum de valores. O culto ancestral e muitas das antigas cerimónias caíram em desuso.

A terra zulo está dividida num número magisterial de distritos que por sua vez se dividem em tribos sob a direcção de chefes (2), aos quais se garante uma autoridade judicial limitada e que são chamados a colaborar com o governo em muitos assuntos administrativos (3). Dentro de um distrito

(1) Ver I. SCHAPERA (Editor), **Western Civilization and the Natives of South Africa** (Routledge, London, 1934).

(2) Para os números e mapas veja-se N. J. VAN WARMELO, **A Preliminary Sevey of the Bantu Tribes of South Africa** (Union Government Printer, Pretória, 1935). Os distritos com magistrados compreendem cerca de 30 000 indivíduos; as tribos variam de dezenas a algumas centenas de contribuintes.

(3) Estas obrigações encontram-se definidas pelo «Natal Code of Native Law» (Código do Direito Nativo de Natal), Proclamation n.º 168/1932. Veja-se W. STAFFORD, **Native Law as Practised in Natal** (Witwatersrand University Press, Joanesburgo, 1935).

o magistrado é o funcionário político e judicial superior. É ele o representante do governo. O seu tribunal aplica a lei europeia e é um tribunal de primeira instância e de apelo dos chefes em casos decididos entre os nativos segundo o Direito zulo. Ele coopera com outros departamentos do governo e com os chefes e os seus indunas. Isto, segundo os estatutos, é o sistema político; os chefes são servidores do governo sob a autoridade do magistrado e o chefe ocupa posições diferentes e opostas sob muitos aspectos.

O sistema político moderno zulo é no fundo dominado pela força do governo, representado no distrito pela polícia. São poucos em número, dada a área e a população que controlam, mas atrás destes, secundando-os, está o esmagador poder militar dos europeus. O magistrado é apoiado por este poder e está investido de toda a autoridade por parte da classe superior dos brancos na comunidade sul-africana. O governo desempenhou um papel preponderante no desenvolvimento das novas actividades que contribuiram para a mudança da vida zulo. Estabeleceu a paz, encorajou os homens a irem trabalhar para os europeus, sustentou escolas, implantou serviços de saúde, veterinária e agrícolas. O magistrado, portanto, não só aplica os regulamentos do governo, como é também a cabeça principal da organização que está a criar novos empreendimentos e uma certa adaptação entre os Zulo às novas condições. (1) Ele tem de fazer muitas coisas

(1) Falta-me espaço para desenvolver as relações dos diferentes departamentos governamentais ou o papel dos missionários e a reacção dos Zulo às mudanças, muitas das quais não tratei propositadamente.

que o chefe não pode por falta de poder, organização e conhecimento. As pessoas vão junto do magistrado com questões e problemas. Assim, a magistratura acaba por representar muitos dos novos valores e crenças que hoje actuam sobre o comportamento zulo. Porém, enquanto que os zulo têm o conhecimento e fazem uso da magistratura, a sua atitude para com o governo é acima de tudo de hostilidade e desconfiança. Atribuem-lhe a origem dos novos conflitos da comunidade e criticam-na; apontam leis que consideram opressivas (1); encaram as medidas que o governo toma em função dos seus interesses como tendo a intenção de desapossar da terra e do gado, e incitam como argumento a estadia dos brancos na terra zulo no passado e o que eles consideram como uma série de promessas que lhes foram feitas por aqueles e jamais cumpridas. Além disto, muitas destas medidas colidem com so seus prazeres, crenças e modo de vida como, por exemplo, a proibição de fumar cânhamo e os julgamentos de feitiçaria, o argumento do gado bem como o controle dos movimentos do mesmo. Por conseguinte, enquanto o governo exige que os chefes apoiem as suas medidas, o povo espera que os seus chefes se oponham a elas. E, na verdade, os chefes geralmente opõem-se-lhes. Esta posição foi claramente expressa em 1938, quando o chefe que se opôs à construção de pequenos campos para guardar o gado a fim de impedir a erosão do solo, foi louvado pelo seu povo mas condenado por

(1) Ver D. D. T. JABAVU em «**Bantu Grievances**» in «Western Civilization and the Native of South Africa», op. cit. Estas são descritas do ponto de vista de um nativo educado.

funcionários governamentais; um chefe que pediu um campo para o gado foi louvado pelo governo, mas condenado pela sua gente. Queixaram-se dele ao rei zulo, porque a gente olha para os seus chefes nativos para examinar os projectos do Governo e depois «põem-se pela gente» contra eles.

A imposição da administração e o desenvolvimento de novas actividades cerceou radicalmente os poderes do chefe. Ele está subordinado à administração do governo; ele não pode compelir, embora recrute tropas e lance impostos, ao prestamento de serviços por meio de trabalho; ele ainda possui terra, mas é menos e sujeita à fiscalização do governo; ele perdeu a sua relativamente enorme riqueza e muitas vezes usa o que tem em seu proveito e não em interesse dos seus súbditos; ele foi suplantado pelos novos conhecimentos por muitos dos seus súbditos. Os homens agora têm menos tempo para dedicar aos interesses do seu chefe. Um chefe pode tentar impor velhas formas de lealdade que alguns súbditos não aceitam e isto leva a conflito entre eles. Se ele tenta explorar ou oprimir um homem, este último pode voltar-se para o magistrado que o protegerá. Isto é um ponto importante que não carece de comentário, embora se possa referir o facto de, por altura das guerras civis, as diferentes facções terem tentado persuadir o governo britânico de que tinham razão e deviam ser ajudadas. O chefe pode apenas impor aquela lealdade que o governo, no seu desejo de administrar através dos chefes, exigirá da gente, embora a desaprovação daquele seja um sério castigo na vida pública. Contudo, o chefe ainda ocupa uma

posição vital na vida do povo. Não só os conduz na sua oposição ao governo, como também tem para eles um valor que o magistrado não pode ter. O administrador não pode atravessar a barreira entre brancos e negros. Ele fala com o povo e discute os seus problemas, mas a sua vida social é com os outros europeus no distrito. A vida social do chefe é com a sua gente. Embora seja o seu superior, ele é igual a eles quando contra os brancos e «sente juntamente com eles». «Ele tem a mesma pele que nós. Quando o nosso coração dói, o coração dele dói. O que nós achamos bom, ele acha bom». Um homem branco não pode fazer o mesmo, não pode representá-los. Os Zulo ignoram a história da Europa e isso não pode ter valor para eles: os chefes, e especialmente o rei, simbolizam os valores zulo. Eles apreciam com a sua gente o valor do gado como fins em si e de costumes como um jogo que são desacreditados pelos europeus. O chefe está ligado a muitos por laços de parentesco e qualquer homem pode tornar-se seu parente por casamento; a barreira social e endógama entre brancos e negros não pode ser satisfatoriamente atravessada. Os Zulo reconhecem a posição dos seus chefes através de um conservantismo e em parte porque o governo a reconhece. Mas um chefe é geralmente chefe por hereditariedade: «Ele tem o sangue e o prestígio da chefatura e isso estende-se aos seus parentes; o magistrado tem apenas o prestígio do seu lugar».

Por meio deste contraste os Zulo expressam a posição do chefe tal como existe independentemente do reconhecimento do governo e enraizada em valores

e costumes do povo. Os chefes e os membros da família real são saudados com modos de respeito tradicionais. A história da sua família é recontada. As suas capitais são os centros da vida social. Prestam-lhe vassalagem e tributo.

Delineei as posições opostas de chefe e de magistrado: o equilíbrio entre elas é a característica dominante do sistema político. Porém, oscila de situação para situação na vida zulo. Um certo mínimo de vassalagem tanto em relação ao magistrado como em relação ao chefe é imposto legalmente pelo governo; a influência de cada um deles pode variar acima do mínimo com os seus caracteres e relacionamento, ou segundo o aspecto que se considerar. Um magistrado simpático que compreenda os Zulo atraí-los-á, especialmente se o seu chefe os não satisfaz; um magistrado áspero afasta a gente de si e eles vão muito mais para o seu chefe. Além disso, o equilíbrio oscila para indivíduos diferentes em situações diversas. Um homem que considera que o chefe está influenciado contra ele, prefere o magistrado por imparcial; mas para ele o chefe é a fonte de justiça quando o magistrado faz aplicar uma lei que desagrada. A gente corre para o chefe quando se opõem as medidas como redução da prestação de casamento. Se o chefe tenta obter trabalho da gente, eles comparam-no desfavoravelmente com o magistrado que paga o trabalho que dá. Embora em muitas situações não possa fazer-se, os Zulo comparam constantemente os funcionários nativos e europeus e mudam a sua lealdade segundo a

sua própria vantagem ou segundo os valores que os informem nas diferentes ocasiões.

Tem-se tornado necessário para esta análise realçar a oposição entre o chefe e o magistrado. É forte e está patente na inveja de um pelo poder do outro. Mas na administração rotineira o sistema funciona muito bem. Os chefes e os indunas colaboram activamente na administração da lei e no desempenho de certas actividades. Os magistrados, hábeis no seu trabalho e ansiosos por verem o progresso dos seus distritos, podem, como indivíduos, ganhar a confiança da sua gente, embora nunca seja total e a atitude fundamental do governo permaneça imutável. Eles representam o seu povo junto do governo e a administração, ao desenvolver as reservas nativas, parece entrar em conflito com o parlamento na medida em que o parlamento representa o interesse dos brancos. Mas embora, em geral, o sistema funcione, a oposição entre os dois tipos de autoridades torna-se patente nos casos importantes, quando o poder supremo do governo pode forçar uma medida a não ser que ela dependa da cooperação voluntária do povo e do chefe. Os Zulo têm agora pouca esperança de resistir à administração do governo e com indiferença aceitam as decisões deste. Nos conselhos dos chefes ventilam a sua oposição em conversa.

Para considerar esta reacção às instituições políticas modernas é necessário distinguir entre dois grupos de zulo, o pagão e o cristão (ou escolar). Qualquer zulo letrado está em geral muito mais apto a aceitar as inovações europeias do que aqueles que

são pagãos. Porém, a maiona dos cristãos têm atitudes semelhantes às dos pagãos, embora as suas queixas contra o governo e os brancos possam ser diferentemente formuladas. Alguns cristãos mais educados medem o valor do chefe pelo padrão materialista do trabalho prático executado pelo governo e sustentam que os chefes são reaccionários opondo-se ao progresso e são adeptos de um sistema semelhante ao Transkeian Bunga. Estão possivelmente movidos pelo desejo de eles próprios terem poder. Em geral pode dizer-se que a maior parte dos Zulo com formação escolar encaram a magistratura mais favoravelmente do que os pagãos, mas entre os Zulos mais educados, que se manifestam mais energicamente contra a barreira da cor, existe uma tendência para uma reacção violenta em relação à sua própria gente e cultura a valores distantes dos europeus. No entanto, é através dos cristãos que os europeus introduzem a maior parte das novas ideias na vida zulo. Isto provoca a hostilidade entre pagãos e cristãos e está a criar, com base nas diferenças de educação, adaptabilidade, empreendimento e valores, uma nova oposição dentro da nação. Não contando estes cristãos, há pagãos que visitam os brancos, procurando qualquer vantagem e tentando tirar proveito da situação política. Assim a unidade zulo contra os brancos está enfraquecida. As pessoas tendem não a ver um conflito nas suas próprias acções, ainda que o sintam e sofram por causa dele, mas muitas vezes criticam outros zulo pela sua adesão aos brancos, dizendo que eles estão a vender os seus ao branco.

Embora todos os Zulo tendam a manter-se unidos contra os europeus, antigas lealdades tribais e oposições ainda se fazem sentir e frequentemente se travam lutas entre as facções. As tribos são muitas vezes hostis umas para as outras, mas estão de novo a principiar dar suporte ao rei zulo. Legalmente ele é reconhecido apenas como a cabeça de uma pequena tribo no distrito de Nongoma, embora o governo reconheça o seu status superior e fale através dele e oiça por ele o povo zulo. Ele tem sido usado em várias ocasiões para eliminar disputas noutras tribos e tem sempre precedência sobre os outros chefes. O actual Regente é o representante do governo no Conselho Representativo da União Nativa. O governo reconhece assim a existência continuada da nação zulo. A força do nascimento zulo está a crescer após um período de fraqueza. A cabeça da casa real é de novo o rei (inkosi); os outros chefes são abantwana (príncipes) ou abanumzana (gente grande). Ele exerce influência, fora do que o governo lhe permite, noutras tribos. Quase todas as tribos da terra Zulo e do Natal e algumas no Transvaal o reconhecem como seu rei, embora muitas delas nunca tivessem sido governadas pelos reis e lutassem em várias guerras pelos brancos contra eles.O poder actual do rei é em parte devido ao facto de ele simbolizar a grande tradição dos reis zulo, o que confere aos Zulo a sua grandeza em contraste com outros povos, tais como os Swazi. As lealdades nacionais, orgulho e antagonismo dos Banto ainda são fortes a despeito de um sentimento crescente de unidade negra. O poder do rei é também

parte da reacção contra a dominação branca, pois os Zulo sentem que ele tem o apoio do governo e portanto poder para os ajudar nas suas dificuldades presentes, que ele tem a coragem e a força de se opor ao governo. No entanto, sob o governo cada chefe é independente. A inveja e o desejo do poder ainda divide os chefes, mas apenas os chefes Mandlakazi e Qwabe invejam o rei, embora ele não pudesse conseguir que todas as tribos adoptassem o seu nome para representar os nativos de Natal no Senado da União; mas outros chefes acham que como representantes do rei a sua posição entre o seu povo é mais forte do que seria como chefes independentes. Como tal, o povo suspeita de que eles têm medo de criticar o governo. A vassalagem que eles prestam ao rei varia com a constante consulta de reconhecimento quando ele viaja. Toda a multidão zulo vem vê-lo quando pode e amontoa presentes para ele.

Dentro de uma tribo subsistem as divisões em secções sob os irmãos do chefe ou indunas que algumas vezes leva à luta. O chefe deve governar de acordo com a tradição ou a tribo dará o apoio aos seus irmãos e enfraquecerá a corte embora o magistrado seja, como se salientou, a sanção mais forte numa má administração. Se um chefe ambiciona alcançar o governo, os seus súbditos podem abandoná-lo por um irmão mais obstinado ou algumas vezes se os chefes dizem que aprovam uma medida as pessoas podem aceitá-la. O chefe tem de fazer o seu caminho entre satisfazer o governo e o seu povo e tem de vigiar os funcionários políticos sobre os quais tem apenas uma ligeira sanção, embora,

uma vez que estes funcionários e os conselhos do povo não são legalmente reconhecidos pelo governo, ele não possa atendê-los. Não me é possível, por falta de espaço, examinar a maneira como funciona o sistema político na moderna vida zulo, social e económica ou o efeito na situação política da divisão do grupo branco em brancos de expressão africana e brancos de expressão inglesa, e outras divisões dentro desta.

A traços breves, deve notar-se que o grupo branco apresenta em si mesmo valores contraditórios na aproximação com os nativos; embora muitos europeus sejam igualmente influenciados por séries de valores, os missionários, vários outros europeus, administradores, educadores, gente em posições semelhantes dão expressão mais activa aos valores cristãos e liberais. Muitos destes europeus estão em muito boas relações de amizade com os Zulo. Eles lutam pelos interesses zulo e os Zulo reconhecem isto em certa medida, embora não deixem de os considerar brancos e por conseguinte suspeitos. Na vida económica os laços entre europeus e zulo são fortes. Isto pode ver-se entre os comerciates que têm de competir com os clientes zulo e entre os vários empregados de trabalho que competem uns com os outros devido à oferta limitada de trabalho. Eles procuram conquistar a boa vontade dos chefes para os seus empreendimentos e nas minas de Rand são empregados membros da família real para olhar pelos trabalhos zulo, bem como para atraí-los aí. Entretanto, o reconhecimento conferido por estes trabalhadores e

comerciantes, e também pelos missionários, aos chefes, acrescenta a estes os seus poderes na situação actual, mesmo quando o fluxo de trabalho e o cristianismo estão a enfraquecer por outras formas a organização tribal.

VIII. CONCLUSÃO

A organização política zulo foi radicalmente alterada por duas vezes. Em ambas as ocasiões a gente tomou rapidamente conhecimento do poder dos seus novos governantes e a nova organização funcionou muito bem; mas a velha organização, que conservou os seus valores e significado, afectou o funcionamento da nova organização de que fazia parte. Entretanto, a despeito das mudanças operadas pela centralização da autoridade e do sistema regional sob os reis, e hoje pelo fluxo de trabalho e pelo desenvolvimento de novos grupos sociais, valores e modos de comportamento, os grupos sociais mais pequenos permaneceram relativamente constantes. A essência de ambos os sistemas descritos é a oposição de grupos idênticos e as vassalagens potencialmente conflituosas do povo a autoridades diferentes. A nação era uma organização estável, porque esta oposição era principalmente entre as tribos que estavam unidas pela posição para com o rei e os seus regimentos. A circulação da riqueza dos governantes era necessária de molde a permitir-lhes manterem o seu relacionamento chegado com o seu povo. O conflito de lealdade em funcionários de

categorias diferentes, intrigando muitas vezes uns com os outros, vinha a descoberto como uma prova de má administração. Portanto, a despeito da aparente autocracia do rei e dos chefes, no fundo a soberania do Estado residia no povo. No entanto, embora o governante pudesse ser deposto, o funcionário ficava incólume. Na presente administração, a lealdade da gente e a competição de funcionários não estabeleciam frequentemente conflitos visto que a máquina administrativa trabalhava através das cabeças de grupos de tipo diferente; a principal oposição era entre grupos semelhantes, cooperando como partes de um grupo mais largo.

Hoje, o sistema não é estável, pois só a vida zulo está a ser constantemente afectada e a mudar por causa de muitos factores, como também as diferentes autoridades defendem valores inteiramente diferentes e por vezes contraditórios. Os Zulo, com a sua forte organização política, reagiram contra o domínio branco através das suas autoridades políticas, que eram incorporadas na administração do governo. A organização política moderna da terra zulo é a oposição entre os dois grupos de cor representados por certas autoridades. Cada grupo faz uso dos chefes do outro grupo se puder para atingir os seus próprios fins. A oposição entre os dois grupos não está bem equilibrada, visto no fundo ser dominada pela força superior do governo, contra o qual a única reacção dos Zulo é a aceitação ou a desobediência passiva. A ameaça desta força é necessária para fazer o sistema funcionar, porque os valores e interesses dos zulos se opõem tanto aos dos europeus que os Zulo não

reconhecem uma relação moral forte entre eles e o governo, tal como existia e existe entre eles próprios e o seu rei e chefes. Consideram geralmente o governo como estando ali para os explorar, sem querer saber dos seus interesses. O governo é agora, em grande medida, uma sanção para os chefes opressores, mas os velhos processos de controlar os chefes actuam a fim de impedir que estes se tornem meros joguetes do governo. O governo também realiza muito trabalho que os chefes não podem efectuar.

A oposição reduz-se pela cooperação nas actividades diárias; pela posição que individualmente o oficial branco alcança na estima do povo, de modo que ele chega mesmo a colocar-se do lado deles contra o governo, isto é, entra no grupo dos negros, em oposição ao grupo dos brancos pela tentativa da gente explorar as autoridades políticas em oposição para sua própria vantagem. A acrescentar a isto, as divisões de cada grande grupo em grupos políticos e opostos com ideais e interesses contrários, actuam no sentido de enfraquecerem cada grupo dentro de si próprio e diminuirem a oposição principal. Os membros de grupos negros dissidentes, ou os indivíduos que por alguma forma apoiam o governo, pode dizer-se que são adeptos do magistrado contra o chefe. Por tais razões, os laços sociais, económicos e outros entre zulo e europeus estão a contribuir cada vez mais para uma aceitação, por parte dos Zulo, da administração branca.

Dentro de uma organização política há funcionários brancos e negros que têm posições inteiramente diferentes na vida do povo, cujas bases de poder

são diferentes. Estes funcionários representam valores que podem ser contraditórios. Pela sua adesão nas diferentes situações aos funcionários que representam cada grupo de valores, o povo livra-se de ter que enfrentar um autêntico conflito desses valores. Contudo, como o poder material do chefe é insignificante comparado ao do governo, a posição que ele ocupa é apenas e mormente uma fonte de satisfação psicológica e o domínio branco é aceite pelos Zulo com uma hostilidade resignada. (1)

(1) Desde que este ensaio foi escrito, apareceu o livro do Doutor Hilda Kuper, **An African Aristocracy: Rank Among the Swazi**. O Doutor Kuper fornece-nos importante material comparativo para a compreensão das instituições políticas dos Bantos de expressão Nguni.

A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DOS NGWATO DO PROTECTORADO DA BECHUANALÂNDIA (1)

Por I. SCHAPERA

I. COMPOSIÇÃO ÉTNICA E COMPOSIÇÃO TERRITORIAL

Os habitantes do protectorado da Bechuanalândia cuja maioria pertence ao grupo dos Tswana (Sotho ocidental), (povos de expressão banto), encontram-se politicamente divididos em oito tribos separadas (**merafe**, sing. **morafe**). Cada uma tem o seu nome próprio, ocupa a sua reserva territorial dentro da qual nenhum europeu pode possuir terra e, embora sujeita à autoridade superior da administração britânica, resolve os seus problemas sob a direcção

(1) Este artigo baseia-se em investigação de campo realizada em 1935 para a «Bechuanaland Protectorate Administration». Para um relato mais desenvolvido da organização social e política em geral, o leitor pode consultar o meu **Handbook of Tswana Law and Custom**. (Oxford, 1938), cap. I-VI; XVI.

de um chefe (**kgosi, morêna**), que é independente do resto. Os Ngwato (commumente designados por Ba-Mangwato) são a maior e historicamente a mais conhecida destas tribos. O seu grande chefe, Kgama III (c. 1837-1923), alcançou proeminência mundial como zeloso converso ao cristianismo, foi um fanático proibidor de bebidas alcoólicas e um forte suporte do imperialismo britânico no centro da África do Sul. Promoveu de várias formas o progresso económico do seu povo e encorajou sagazmente a difusão do ensino. O último censo de Maio de 1936 mostrava que 28% da população sabia ler — factor que afecta hoje consideravelmente as actuais relações entre o chefe e os seus súbditos (1). As inovações não se confinaram a esta aceitação parcial da civilização ocidental, mas incluiram várias modificações no sistema jurídico e administrativo da tribo. Como resultado disto, bem como da intervenção activa da administração britânica, os Ngwato afastaram-se consideravelmente do seu sistema tradicional de governo, oferecendo deste modo um interessante campo de estudo do desenvolvimento político africano. A tribo ocupa uma reserva com a área de 39 000 milhas quadradas, muito menos do que o território reclamado quando em 1885 se estabeleceu o protectorado. A sua população que voltou em 1936 a ser de 101 481, não é de modo nenhum homogénea. Apenas um quinto pertence à comunidade nuclear, compreendendo a dinastia governante e outros descendentes do povo fundador da tribo ao

(1) Os números relativos a outras tribos Tswana são: Kgatla, 28%; Ngwaketse, 15%; Kwena, 9%; Tswana, 1,9%.

separar-se, nos princípios do século XVIII, dos Kwena (1). Os restantes são **bafaladi** (estrangeiros «refugiados») que por várias vezes através de ganhos de guerra por submissão voluntária, fuga de um inimigo invasor ou ainda da secessão de qualquer outra tribo, se tornaram súbditos dos chefes Ngwato. A maior parte deles conserva uma autonomia suficiente para que sejam considerados como comunidades ou grupos de comunidades separadas dentro da tribo. Alguns, como os Kaa, Phaleng, Pedi, Tswapong, Kwena, Seleka, Khurutshe, Birwa, e Kgalagadi são eles próprios de origem Tswana, ou vêm do grupo próximo dos Sotho do Norte. Outros são linguística e culturalmente distintos. Os Kalaka (que na verdade superam em número os próprios Ngwato), os Taiaote e os Nabya pertencem ao grupo dos Shona da Rodésia do Sul, e os Rotse, Kuba e Subia aos povos do noroeste da Rodésia; os Herero são refugiados do Sudoeste Africano e os Sarwa que são bosquímanos com uma grande mistura de cultura e sangue banto.

Na prática, todos os Ngwato propriamente ditos, membros da comunidade dominante, se concentram em torno do chefe, na cidade capital de Serowe (pop. 25 000) (2). Serowe também engloba muitos

(1) Os Kwena (que vivem numa reserva imediatamente ao sul de Ngwato) são geralmente considerados como sendo do grupo originário donde vieram os Ngwaketse, os Ngwato e os Tswana.

(2) Constituída em 1902. Antes disso, a sede tribal era situada em Palapye constituída em 1889, e ainda antes desta em Shoshong.

grupos de estrangeiros. Mas a grande maioria destes espalha-se pelo resto da reserva, tendendo as pessoas do mesmo lugar a habitar nas mesmas localidades. Eles ocupam umas 170 aldeias, que vão de pequenas concentrações, com menos de 100 pessoas cada, a centros relativamente grandes como Shoshong, Mmadinare, Bobonong e Tonôta, com uma população de 2 000 ou mais. Para fins administrativos, as aldeias que distam bastante de Serowe foram gradualmente agrupadas por Kgama e pelos sucessores deste em distritos, em parte com base na conveniência geográfica e em parte por razões étnicas (1). O distrito de Shoshong é habitado principalmente pelos Kaa, Phaleng e Kgalagadi; Matshana e Magalapye pelos Herero e Kgalagadi; Tswapong pelos Tswapong, com grupos menores de Birwa, Rotse e Seleka: Bobonong pelos Birwa; Mmadinare pelos Talaote, Seleka e Tswapong; Tonôta pelos Khurutshe e Kalaka; Bokalaka pelos Kalaka; e Botletle e Matsha por muitos grupos pequenos de Kalaka, Khurutshe, Herero, Kuba, Nabya, Subia e Kgalagadi. Os Sarwa não estão confinados a qualquer distrito em particular, mas espalham-se à vontade por toda a reserva.

(1) Os distritos existiam, já no sentido de que os indivíduos do mesmo grupo habitavam a mesma parte do território tribal; mas Kgama deu-lhe a forma concreta nomeando homens para administrar especialmente as partes que ficavam fora da reserva (ver pág. 125).

Os habitantes de uma aldeia pequena pertencem geralmente à mesma comunidade tribal. Para fins administrativos consideram-se como constituindo um único «bairro» (motse, «aldeia»), sob a chefia e autoridade de um chefe hereditário. O bairro é um corpo patrilinear, não exógamo, pertencendo a maioria dos seus membros ao grupo familiar do chefe, mas incluindo normalmente várias outras famílias ou grupos familiares (1) que lhe estão agregados como dependentes. Os aldeamentos maiores contêm todos um número de bairros, não necessariamente da mesma comunidade. A aldeia nestes casos deve ser encarada não como uma unidade local dividida segundo a conveniência em segmentos menores, mas como um aglomerado de grupos sociais contidos em si, habitando um centro. Dentro de cada bairro existe um pequeno jugarejo, nitidamente separados do resto, e a sua própria praça do conselho onde os conflitos e outros assuntos locais são tratados. Ao todo existem uns 300 bairros na tribo, dos quais nada menos de 113 se situam em Serowe. Eles variam consideravelmente de tamanho, mas em média contêm 200 a 400 indivíduos cada um. Este agrupamento em bairros, comuns a todos os Tswana, explica a facilidade com que os emigrantes ou os povos conquistados são absorvidos dentro da tribo. As famílias simples ou grupos

(1) Um grupo familiar (kgotlana) é um conjunto de casais cujos chefes descendem todos eles na linha varonil de um avô ou bisavô comum. O indivíduo sénior pelo nascimento na linha de descendência é o «ancião» (mogolwane) do grupo.

de famílias de estrangeiros eram colocados pelo chefe num bairro existente, isto é, debaixo do controle imediato de um chefe particular de bairro. Um grupo maior considerava-se como um bairro separado, com o seu chefe como administrador, ou dividia-se numa série de bairros, segundo o seu tamanho e a sua organização territorial ou o parentesco existente. Cada pessoa dentro da tribo deve pertencer a um bairro e, salvo em circunstâncias excepcionais, ela deve viver sempre no mesmo lugar em que vivem os membros seus companheiros. Mesmo entre os Ngwato, em contraposição com os estrangeiros, há duas categorias principais de bairros, distritos segundo a sua forma de origem.

Nos tempos em que ainda se praticava a poligamia, o chefe agrupava os filhos da mesma mulher num único corpo, sob a autoridade do mais velho, e ligava a estes alguma gente que tivesse origem comum como criados. Os chefes actuais dos bairros assim criados, todos descendentes de antigos chefes, são por isso conhecidos como **dikosana** «chefe real» (sing. **kgosana**, «príncipe», chieftain) (1). Cada chefe costuma também confiar o seu próprio gado a vários plebeus fiéis para tomarem conta dele; cada um deles juntamente com os seus parentes imediatos e os re-

(1) Assim, o chefe dos bairros Tshosa, Kgope e Mauba descendem do chefe Kesitllwe; os chefes dos boinas Maeketso, Seetso, Mokomane, Sedihelo, Tshwen e Seiswana do seu filho Makgasana; os chefes dos boinas Morwakwena e Rammala do filho do último, Molete; e os chefes dos boinas Ramere, Monageng, Mmualefe, Modimoeng e Ramasuga dos filhos de Molete, Mathiba.

banhos do gado posto sob a sua guarda, constituíam o núcleo de um novo bairro. O chefe de um bairro destes é chamado um *motlhanka*, «chefe plebeu» (lit. «criado»). Muitos bairros, Ngwato e estrangeiros, subdividiram-se após a sua fundação num ou mais grupos de família que se partiam devido a disputas internas ou a alguma razão semelhante. Estes segmentos podiam então ser reconhecidos pelo chefe como novos bairros e ser-lhes dada terra na qual levantavam a sua própria aldeia ou lugarejo.

Dentro dum bairro cada grupo de família trata dos seus assuntos, sob a chefia do mais velho, e resolve por arbitragem as disputas que envolvam a qualquer da sua gente. Mas todos os membros do bairro caem sob o controle geral do seu chefe. Ele cede-lhes terra para habitação, cultivo e pastagem, pode livremente requerer os seus serviços para todos os fins públicos, é o seu representante oficial e protege-os nas suas relações com os de fora. Verifica se eles cumprem as ordens dos seus superiores políticos, julga os casos que os outros anciãos do seu bairro não forem capazes de resolver, ou que estão para além da sua competência julgar; e, ao contrário deles, pode exigir multas e aplicar castigos. Ele dirige também várias cerimónias mágicas e religiosas em nome do bairro como um todo, embora com a expansão do cristianismo todas as suas funções neste campo estejam a desaparecer. Os seus parentes paternos próximos, os anciãos dos restantes grupos de família, e quaisquer outros homens de reputação e capacidade no seu bairro ajudam-no e aconselham-no; na sua ausência, ou depois da sua morte, o homem

a seguir a ele na linha de sucessão, normalmente o filho mais velho da sua primeira mulher, toma automaticamente o seu lugar (1). Os assuntos mais importantes são discutidos numa reunião geral dos homens de bairro, contribuindo as opiniões por eles expressas para a tomada de decisão por parte do cabeça do grupo.

Quando um bairro se subdivide, o cabeça do grupo dos pais constitui o primeiro tribunal de recurso dos veredictos dos demais. Nos centros maiores fora de Serowe, o ancião mais velho do bairro é também o chefe de toda a aldeia. Nesta qualidade ele pode recorrer dos veredictos dos seus colegas, tem uma autoridade suprema em todos os outros assuntos, por exemplo, a distribuição da terra e a organização de empreendimentos colectivos. Ele é também o meio através de quem o chefe comunica com os habitantes da aldeia.

O chefatura hereditária de cada comunidade estrangeira continua a governar o seu povo de acordo com as suas próprias leis e costumes. Ele controla as actividades dos chefes de bairro e de aldeia que lhe são dependentes, julga casos que estes são incapazes de resolver ou recorre dos seus veredictos, trata de outros assuntos respeitantes à comu-

(1) O princípio hereditário percorre o sistema político Ngwato. Isto significa que a administração de qualquer grupo é entregue não a uma determinada pessoa, mas a uma família de que ele é chefe; e também um membro proveniente desta família que esteja presente em qualquer ocasião quando se espera uma acção, pode, devido ao seu nascimento, exercer a autoridade sobre os indivíduos do grupo.

nidade como um todo. Mas ele próprio se encontra sujeito à autoridade do chefe, perante quem é responsável pela ordem geral, pela paz e boa administração dos seus aderentes, e para o qual existe também um apelo para as suas decisões.

Cada comunidade que vivia fora das sedes tribais ficava antigamente sob a protecção de algum Ngwato **motlhanka** (chefe comum) residente na cidade do chefe. Este homem, cujas responsabilidades eram hereditárias, devia permanecer em contacto com a gente e os seus problemas, visitá-los periodicamente para recolher o tributo para o chefe e, nestas visitas, julgar os casos que lhe fossem apresentados em recurso. Além disto, ele também os informava sobre os acontecimentos ou progressos das sedes, olhava por eles quando eles lá apareciam, transmitia as suas queixas ao chefe. Com o tempo tornou-se evidente, com a expansão da tribo, que muitas comunidades dependentes viviam demasiado longe da sede para este método de supervisão ser suficientemente eficiente. Kgama desenvolveu, por isso, um sistema mais directo de administração. Agrupou as comunidades mais remotas nos distritos já conhecidos e em cada um colocou um administrador residente, geralmente um membro da sua própria família e outras vezes um vulgar regedor proeminente e de confiança. Os seus sucessores foram continuando esta política.

O administrador é acompanhado ao seu distrito pelos familiares imediatos, que o assistem e aconselham. Os seus deveres principais consistem em comunicar as ordens e as mensagens do chefe à gente debaixo do seu governo, ouvir apelos dos veredictos

dos seus chefes, resolver as disputas entre comunidades diferentes, organizar e dirigir empreendimentos públicos locais, supervisar a recolha do imposto habitacional e as colectas tribais, aconselhar o chefe sobre as condições económicas e políticas locais. Todos os casos que o próprio não pode resolver deve enviá-los ao chefe, para quem há também recurso mesmo quanto às suas decisões. Em caso de abuso do poder, ou prova de incompetência, pode ser chamado ao chefe, como aconteceu por várias ocasiões em anos recentes. Outro homem irá então substituí-lo. Se isto não acontece, a sua nomeação tende a ser permanente, e pode mesmo tornar-se hereditária, a não ser que o chefe encontre razão para intervir. O «protector» de uma comunidade estrangeira continua a representá-la em Serowe, e é ainda o meio para o povo se aproximar do chefe quando aí vão para recorrer do seu administrador de distrito ou para algum outro propósito oficial. Mas ele já não os visita para exigir o tributo, pois a recolha deste foi abandonada por Kgama, nem ele julga os casos em que estiverem metidos. Agora pouco mais é do que o seu «agente consular», tendo os seus deveres administrativos passado para as mãos do administrador de distrito.

Todos os bairros na tribo, tanto Ngwato como estrangeiros, se encontram finalmente agrupados em quatro «secções» paralelas (**dikgotla**, sing. **kgotla**), designados, respectivamente, segundo o bairro chefiador de cada, Ditimamodimo, Basimane, Maalosô e Maalosô-a-Ngwana. A origem deste agrupamento não se conhece devidamente, mas parece derivar da prática de dar ao herdeiro do chefe um grande posto

de gado e da criação de um novo bairro de plebeus a fim de olharem por ele. O posto de Ditimamodimo, e o bairro criado e designado por este, diz-se ter sido estabelecido pelo chefe Molete para o seu filho, Mathiba: o de Baimane por Mathiba para o filho deste, Kgama I; o de Maalosô por Kgama I para seu filho, Kgari; o de Maalosô-a-Ngwana para o filho de Kgari, Sekgoma I (pai de Kgama III). O herdeiro, ao vir para a chefatura, contava consideravelmente com a colaboração e o apoio dos partidários assim ligados a ele, e como regra colocava sob a sua supervisão todos os bairros formados dentro do seu reino. A criação de novas secções acabou no reinado de Sekgoma I, que consolidou o sistema na forma que actualmente apresenta. Os bairros depois de criados ficavam à ordem do chefe, integrados numa das' secções existentes.

Em Serowe cada secção tem o seu bairro na cidade, dentro do qual se localizam os bairros que o compõem. O chefe do bairro nuclear de cada um é igualmente o chefe da secção inteira. Em associação com este na administração dos seus assuntos está o **kgosana** sénior da secção, ou seja, o chefe real mais de perto ligado ao chefe (1). Estes dois homens agem

(1) Os descendentes de Sekgoma I, que estão mais estritamente relacionados com o chefe do que os outros regedores reais, estão associados com ele no governo central da tribo e não tomam parte na administração das secções. O regedor real imediato em cada secção é considerado como regedor real responsável. Este cargo é desempenhado em Ditlmamodimo pelo regedor do bairro Ditlharapa, em Busimane pelo regedor do bairro Tshisi, em Maalosô pelo regedor do bairro Maboledi, em Maalosô-a-Ngwana pelo regedor do bairro Menyatso, todos eles descendentes de Kgama I.

conjuntamente como juízes mais velhos da secção. Ouvem todos os casos que directamente lhes dizem respeito ou os recorrentes de outros chefes de bairro da sua secção em Serowe, ou de um governador de distrito em que os membros da sua secção estejam envolvidos; antes deste procedimento o caso não pode ser apresentado ao chefe. Como cabeças das secções eles usufruem igualmente de uma influência maior na tribo do que os outros chefes de bairro. O chefe consulta-os frequentemente sobre questões de política tribal, pode delegar neles assuntos seus de grande importância administrativa. Eles falam pelo povo em encontros tribais onde as opiniões de cada secção se entrecruzam com a independência e podem também organizar os seus próprios encontros para discussão de assuntos de interesse para a secção ou para a tribo. A secção a que o próprio chefe pertence — e, como já se referiu, os diferentes chefes pertenciam a secções diferentes — é geralmente encarada durante o seu reinado como a secção governante da tribo. Ele confia muito nos chefes mais velhos para elaboração da política tribal, utiliza-os particularmente para apoio de todos os seus planos e empreendimentos.

II. O SISTEMA ADMINISTRATIVO

O sistema administrativo atrás descrito e a organização social em que directamente se baseia, divide os membros da tribo em grupos distintos uns dos outros pelos poderes locais e lealdades. Sob certos

aspectos, cada secção, distrito, comunidade, aldeia, bairro e grupo de família, é independente do resto, tratando dos seus próprios problemas sob a direcção de uma entidade reconhecida, cuja autoridade se estende a quase toda a esfera da vida pública. As muitas comunidades de que a tribo se compõe diferem também frequentemente umas das outras pela língua, costumes e tradições e, deste modo, nunca chegam a ter um fundo cultural comum. Consideremos agora como todos estes grupos se mantêm unidos numa solidariedade e coesão, permitindo que a tribo no seu todo se apresente como uma frente unida em relação ao mundo exterior na defesa ou na agressão, mantenha o direito e a ordem e a aplane nas disputas entre os membros de um e outro grupo, prosseguindo nas suas vastas realizações colectivas.

Um dos mecanismos por meio dos quais isto se obtém é a hierarquia administrativa por que se distribuem as várias formas de autoridade local. Em Serowe, como indicámos, o mais velho do grupo de família fica directamente subordinado ao seu chefe de bairro. O chefe de bairro por sua vez é subordinado, directamente ou através do chefe de bairro donde o seu próprio proveio, do chefe do bairro nuclear na mesma secção (1). O chefe da secção finalmente é subordinado do chefe. Nos distritos periféricos, o chefe de bairro é subordinado directamente ou

(1) Nas comunidades estrangeiras que vivem em Serowe, o chefe local de cada uma delas ocupa posição intermédia entre o regedor do bairro e o regedor da secção.

através do chefe da sua aldeia, do chefado hereditário da sua comunidade tribal. Este último, por sua vez, é subordinado do governador do distrito que finalmente fica subordinado ao chefe. Em cada caso, a autoridade superior tem poderes para se sobrepor aos das autoridades menores do seu próprio grupo. Os últimos devem obedecer às suas ordens e cumprir as suas instruções, devem endereçar para ele todos os casos que sejam incapazes de resolver ou que não possam tratar por falta de competência, podendo apelar-se para ele de todas as decisões judiciais e executivas.

O sistema judicial é fundamentalmente o mesmo para todos os tribunais. A vítima de um mal civil, tal como quebra de contrato, sedução, adultério, trespasse, dano de propriedade, roubo ou difamação, pode desculpá-lo ou, através do membro mais velho do grupo de família, tentar chegar a um acordo com o ofensor. Falhando isto, ele leva o caso para o tribunal do chefe de bairro do ofendido. Os crimes como ofensas às autoridades políticas em exercício das suas funções, quebra das leis decretadas pelo chefe, violação, assalto, homicídio e bruxaria nunca podem ser resolvidos por meio de acordos particulares, devendo, portanto, haver sempre julgamento. Todos os julgamentos são ouvidos em público, qualquer membro da tribo tem o direito de assistir a eles e de participar nas cerimónias, qualquer que seja o tribunal onde se realizem. As partes interessadas e as suas respectivas testemunhas são ouvidas sucessivamente, escutadas atenta e ininterruptamente e interrogadas de perto pelas

pessoas presentes. O assunto é então posto à discussão geral pelo juiz e os méritos do caso são publicamente refutados por aqueles que assim o desejarem. Esta é uma das principais funções dos seus conselheiros pessoais. Finalmente, ele julga à luz das opiniões assim expressas e pronuncia o seu veredicto ou, se entende que o caso é demasiado importante ou difícil, envia-o para julgamento pelo seu superior político. Se uma das partes fica descontente com o veredicto, pode, de igual modo, recorrer contra a outra. O caso é, então, ouvido desde o princípio no tribunal superior, de cuja decisão fica dependente a acção. Um outro caso originado num grupo de família pode assim passar através de três ou quatro fases de julgamento intermédias antes de, por fim, chegar ao chefe.

Na verdade, a organização social e territorial existente é usada, por conseguinte, para delegar os assuntos de preocupação puramente local às autoridades subordinadas, mas o governo da tribo como um todo concentra-se nas do chefe e dos seus conselheiros pessoais. O chefe é a figura central à volta da qual fervilha a vida tribal, através da qual se ordenam e organizam as actividades da tribo. Ele é, simultaneamente, o governante e o juiz, o legislador e o guardião das suas leis, o orientador da sua vida económica e antigamente era também o comandante na guerra, o principal sacerdote e mágico. É basicamente por meio de vassalagem para com ele que os membros da tribo demonstram a sua unidade. Ele intitula-se e assina **«Kgosi ya baNgwato»**, «Chefe do povo Ngwato»; ele é tratado protocolarmente pela designação que personifica a tribo, «**MoNgwato**»; a própria

tribo é designada segundo o seu antepassado, o fundador legendário da linha real; ele é o seu representante e o porta-voz para todas as relações externas. Como as autoridades que lhe estão subordinadas, ele é ajudado no seu trabalho pelos parentes paternos próximos e outros conselheiros pessoais. Mas ocasionalmente também recorre à ajuda de conselhos mais vastos e outras formas de assembleia forjadas na tribo como um todo, unindo deste modo a sua gente num grau maior (1). Às vezes, ele consulta apenas os chefes da aldeia, mas mais frequentemente convoca todos os homens de Serowe, ou mesmo toda a tribo, para uma reunião onde se discutem os assuntos públicos, podendo ainda através da organização regimental trazer todos para um trabalho de conjunto e nos bons velhos tempos reuni-los para a guerra. Estas formas de assembleia provindas das lealdades paroquiais do bairro, da aldeia e da comunidade são as formas mais conspícuas de unir os membros da tribo.

Este sistema de administração central ainda prevalece, mas desde o estabelecimento do protectorado, em torno do qual pulula, modificou-se um tanto. A administração europeia não limitou apenas os poderes do chefe e das outras autoridades tribais, mas alterou a estrutura dos seus tribunais e também introduziu as suas próprias instituições governamentais. Os Ngwato estão agora sob a administração das autoridades euro-

(1) Para uma descrição mais pormenorizada destes conselheiros e conselhos, ver págs. 140-141.

peias e nativas, e as últimas ocupam uma posição subordinada. Será conveniente, por conseguinte, rever em resumo o papel desempenhado pela administração europeia na regulamentação dos assuntos tribais antes de procedermos à discussão mais detalhada dos antigos e actuais poderes, das funções do chefe e dos seus conselheiros.

O Protectorado da Bechuanalândia, juntamente com a Basutolândia e a Suazilândia, está sob o controle legislativo e administrativo geral de um alto comissário responsável perante a Secretaria de Estado pela dos Assuntos Africanos na Grã-Bretanha. O próprio território é directamente governado por um comissário residente, com sede em Mafeking (1). A reserva de Ngwato, um dos doze distritos administrativos em que se divide, está sob a jurisdição imediata de um comissário de distrito situado em Serowe. Para manter as leis e a ordem e cumprir todos os outros deveres, é assistido por um pequeno corpo de polícia e alguns subordinados, funcionários europeus e nativos.

Alguns funcionários técnicos representantes dos sectores da medicina, agricultura e veterinária da administração também vivem e trabalham na reserva. A população total europeia, compreendendo não só os funcionários do governo como o pessoal da socie-

(1) Mafeking está situada na União da África do Sul e não no Protectorado de Bechuanalândia, cuja fronteira meridional fica a doze milhas da cidade. Esta posição anómala é um sinal do tempo (1885-95) em que o que é actualmente a Bechuanalândia britânica, na Colónia do Cabo, fazia parte do Protectorado.

dade Missionária de Londres, comerciantes, empregados de caminho de ferro, e outros, era de 376 em 1936, incluindo homens, mulheres e crianças.

A política geral da administração relativamente aos motivos, tem sido preservar a autoridade tribal dos chefes e as leis e os costumes do povo, sujeito ao exercício próprio do poder e da jurisdição da Coroa, sujeito às exigências da paz, ordem e boa administração. Cedo retirou aos chefes o direito de decretar a guerra ou entrar em acordos políticos independentes, canalizou os casos de assassínio e homicídio culpado, assim como todos os casos em que estivessem envolvidos europeus, para a jurisdição dos tribunais europeus, permitiu os apelos dos veredictos dos chefes em vários casos graves, definiu os limites dos territórios tribais, impôs uma taxa anual regular a todos os nativos adultos do sexo masculino. Mas durante muitos anos após isto a forma como o chefe administrava a tribo não era um assunto que preocupasse o governo, excepto quando conduzia a um conflito aberto, mas na maioria dos casos a tendência era para apoiá-lo tanto quanto possível nas suas relações com o povo. Mais recentemente, porém, os poderes jurídicos do chefe foram mais limitados.

Em 1919 fazia-se a provisão ao serem escutados apelos dos seus veredictos em qualquer tipo de caso, civil ou criminal, pelo estabelecimento de um tribunal misto presidido por ele e por um comissário local do distrito. Em 1926 os processos de divórcio entre os nativos que casavam de acordo com o direito civil europeu eram igualmente trazidos perante a jurisdição do Tribunal do Comissário do Distrito, e em 1927

o julgamento de presumíveis feiticeiros era retirado dos tribunais quando a imputação ou prática de feitiçaria constituía uma ofensa estatutária. Estas medidas não passaram em branco. Tshekedi, que se tornou Regente em 1926 pelo seu sobrinho fraterno Serêtsê (filho do filho de Kgama, Sekgoma II), reuniu os chefes de várias outras tribos como protesto contra aquelas, mas isso não impediu a sua transformação em leis.

Finalmente, em 1934, os poderes do chefe foram pela primeira vez claramente definidos e o estatuto e poderes dos tribunais tribais regulados. A proclamação da administração nativa (n.º 74 de 1934) especifica os direitos, poderes e deveres do chefe e de outras autoridades tribais, estabelece a sucessão e a pertença ao chefado sujeito à aprovação da administração, que fica com o poder de a passar para outro herdeiro, em caso de incompetência do anterior ou de suspender a chefatura, quer por razões de incompetência ou de o chefe não satisfazer, fornece uma estrutura pela qual a tribo pode depor um chefe, torna a conspiração contra o chefe uma ofensa estatal e estabelece um conselho formal tribal para ajudar aquele no cumprimento dos seus deveres. Os Tribunais Nativos da Proclamação (n.º 75 de 1934) afasta da jurisdição dos tribunais tribais todos os casos em que o acusado é culpado de traição, sedução, assassínio ou tentativa de assassínio, culpado de homicídio, violação ou tentativa de violação, assalto ou tentativa de infligir ofensas corporais, conspiração contra o chefe, e uma variedade de ofensas estatutárias. Todos os outros casos, tanto civis como crimi-

nais, em que apenas os nativos estejam envolvidos, podem ainda ser julgados pelos tribunais tribais segundo a lei e o costume Tswana.

Mas, em lugar de muitas categorias de tribunal no sistema tribal, a proclamação reconhece apenas três, cujas decisões são legalmente equivalentes. Estas são representadas pelos tribunais nativos de novos e de velhos e o tribunal do chefe, respectivamente. Do último há ainda apelo para o tribunal do comissário de distrito e daí, sob certas condições, para o tribunal especial do protectorado. A proclamação define ainda a constituição de cada tribunal, precisando que deve ter um número limitado de membros nomeados por autoridades tribais específicas, preconiza a conservação, em todos os casos julgados, de testemunhos escritos abertos à inspecção do comissário do distrito, coarcta severamente as formas de punição que possam ser impostas e institui algumas regras para reger o processo.

Estas proclamações, delineadas primeiro em 1930, tinham sido frequente e amplamente discutidas pela administração com os chefes e as suas tribos. A necessidade destas foi-se tornando cada vez mais evidente. À medida que os chefes antigos morriam, substituiam-nos homens novos na maior parte dos casos educados em escolas fora do Protectorado, e assim separados da experiência em primeira mão adequada ao governo e jurisdição tribal. Casos múltiplos de embriaguez e irresponsabilidade, negligência de deveres, apropriação indevida de imposto habitacional e de outros dinheiros da tribo, de sérias contendas internas, tudo isso

exigia um controle administrativo mais forte, enquanto o desenvolvimento nos sectores da educação, veterinária e agrícola ainda tornava mais desejável numa definição clara das relações entre a Administração e as tribos. Tshekedi opôs-se às proclamações desde o princípio e mesmo depois da sua promulgação não as pôs em vigor. Finalmente, em Dezembro de 1935, ele e Bathoen, chefe dos Ngwaketse, intentou uma acção legal contra o alto comissário. Eles alegaram que as proclamações não tinham força nem efeito legal, porque nelas o alto comissário realmente alterava certas leis e costumes nativos, ultrapassando deste modo os poderes que lhe haviam sido conferidos e violando direitos instituídos reservados às suas respectivas tribos. O caso foi ouvido no tribunal especial em Julho de 1936. O julgamento foi reservado e apenas divulgado em Novembro. O tribunal proclamou-se a favor do alto comissário, baseando-se em que, se as proclamações alteravam indubitavelmente as leis e os costumes nativos existentes, ele tinha actuado dentro dos seus poderes, enquanto que sobre a questão dos direitos instituídos um regulamento da Secretaria de Estado, de que o poder da coroa no Protectorado da Bechuanalândia «não é limitado por tratados ou acordos», foi tomado como conclusivo. As proclamações tornam-se, portanto, unificantes entre os Ngwato e Tshekedi começou agora a aplicá-las. É, porém, demasiado cedo para determinar em pormenor de que maneira afectam a administração tribal, mas tentaremos adiante indicar as suas principais tendências.

III. PODERES E AUTORIDADE DO CHEFE

A consequência geral das proclamações e dos prévios desenvolvimentos é que, embora o chefe e os seus conselheiros ainda administrem os assuntos da tribo, a autoridade jurídica e política suprema na reserva é agora a administração, que actua através do comissário do distrito. Contudo, o chefe, como cabeça da tribo, é sempre tratado pelos seus súbditos com uma grande dose de respeito visível. A sua posse e o casamento são ocasiões de grande festividade pública, e a sua morte sugere um luto universal. A sua casa é usualmente maior e mais sofisticada do que as dos homens vulgares da tribo. Antigamente ele tinha sempre muitas mulheres, dependentes, e serviços, mas ainda hoje o número dos seus dependentes é muito grande. Ele recebe várias formas de tributo do seu povo, impõe-lhe obrigações, exige trabalho gratuito para fins pessoais bem como da tribo. Tem direito à primeira escolha de terra para a sua casa, campos e reservas de gado; ele e a sua família tinham antigamente precedência na tribo nos assuntos de ritual; só ele tinha o direito de convocar assembleias tribais plenas, criar novos regimentos, organizar cerimónias tribais e, nos velhos tempos, impor penalidades extremas de morte e expulsão. O não cumprimento das suas ordens constitui ofensa penal. Todas as outras ofensas contra ele são mais severamente punidas do que cometidas contra qualquer membro ordinário da tribo. A deslealdade e revolta contra a sua autoridade são crimes maiores, punidos como regra, nos velhos tempos, com a morte ou confiscação

da propriedade do culpado e, actualmente, com a expulsão ou qualquer outro castigo infligido directamente pela administração.

A despeito da restrição dos seus direitos e poderes tradicionais, o chefe ainda desempenha um papel muito proeminente no governo da tribo. Ele decide nas questões de política tribal e pode fazer regulamentos obrigatórios para os seus súbditos (1). Ele determina e organiza a realização de importantes trabalhos públicos. Ele vigia a conduta das autoridades que lhe estão subordinadas e, em caso de extrema competência ou abuso de função, pode substituir o seu governador de distrito por um outro homem, ou depor a cabeça hereditária do bairro ou da comunidade

---

(1) Legislação desta espécie não parece ter desempenhado um papel decisivo na vida da tribo, tendo os chefes maior empenho em manter o direito existente do que em alterá-lo. Nos tempos mais recentes, devido às novas condições resultantes do contacto com os europeus, a legislação decretada pelo chefe ocorre com frequência. Kgama introduziu tantas modificações que as próprias populações distinguem entre «o direito nativo tradicional» e o «direito do Kgama», embora qualquer deles seja vinculatório. Entre outras coisas, ele aceitou o Cristianismo como religião oficial do Estado; aboliu o **bogadi** (alembamento), desencorajou a poligamia entre os Ngwato propriamente ditos, embora não o fizesse quanto às comunidades sujeitas. Aboliu a maior parte das cerimónias tribais, proibiu a venda, fabrico e consumo de cerveja indígena e outros licores tóxicos na reserva. Regulamentou a venda de cereais e do gado aos comerciantes europeus; modificou as regras de sucessão hereditária de modo a proibir as raparigas de herdarem o gado; proibiu o movimento de camionetas ao domingo e protegeu os animais de pasto quanto à caça.

cujos deveres recaem então no homem seguinte na linha de sucessão. A maior parte do seu tempo é passado diariamente na sua kgotla (lugar de conselho), onde ele ouve os novos, as petições e queixas de todos da tribo e dá ordens para que se tome a acção necessária. Ele deve proteger os direitos dos seus súbditos, prover de justiça aos ofendidos e oprimidos, punir os malfeitores. Antes do estabelecimento do protectorado, ele era o juiz supremo da tribo. Esta função foi tomada pela Administração, mas o seu tribunal é ainda o tribunal nativo mais alto, ao qual assiste um direito de apelo dos veredictos dos outros. Antigamente, ofensas graves como traição, homicídio, assalto, violação e bruxaria podiam ser puníveis unicamente por ele e pelo seu tribunal. Foram agora canalizados para a jurisdição das autoridades europeias, mas ele ainda prepondera em todos os outros casos de quebra da lei tribal e tem poderes punitivos maiores do que os juízes dos tribunais menores. Ele controla a distribuição e o uso da terra tribal, organiza grandes caçadas colectivas, regula as relações comerciais com estrangeiros e o tempo das sementeiras e das colheitas.

Com a extensão do controle europeu, os deveres administrativos do chefe aumentaram bastante. Ele é responsável perante a Administração pela manutenção do direito e da ordem na tribo, evitando o crime e recolhendo o imposto habitacional e outros devidos.

Ele deve cumprir todas as ordens e instruções que lhe são transmitidas, prestar toda a assistência que lhe for pedida por funcionários responsáveis do governo. Ele deve, ainda, colaborar com o comissário distrital e outros membros da administração em toda

a espécie de esquemas políticos e de natureza económica, social e educacional. O seu controle, antigamente indivisível, de cada aspecto da vida pública difundiu-se assim através de vários departamentos do governo com superior autoridade. Ele deve, além disso, tratar com os comerciantes, missionários, possíveis concessionários e outros europeus que vivam na sua reserva, o visitam, ou lhe escrevem; deve passar aos seus súbditos recibos dos pagamentos das taxas, licença para a venda de gado e cereais, passes para abandonar a reserva em visita à União ou em busca de trabalho. A queixa muitas vezes formulada contra Tshekedi de que ele é um «funcionário-chefe» mais do que um «kgotla-chefe» indica suficientemente a modificação dos métodos de administração que tudo isto trouxe consigo. Antigamente o chefe era também a cabeça do exército tribal. Ele organizava expedições militares, muitas vezes acompanhava-as ele mesmo, realizava a necessária magia da guerra, dispunha dos prisioneiros e dos despojos. Com a abolição da guerra intertribal sob o governo europeu, tudo isto desapareceu. Antes também ele organizava as grandes cerimónias tribais de que dependia o bem-estar do seu povo. Mas Kgama, a partir do momento em que se converteu, lutou contra estas práticas «pagãs» e, depois de se tornar chefe, cessou deliberadamente de as observar. Uma vez que estas não podiam ser celebradas sem a sua autoridade e participação foram morrendo e com elas as suas funções de sacerdote tribal e feiticeiro. Os Ngwato são agora oficialmente uma tribo cristã, reconhecendo a direcção ritual dos missionários locais. Esta última é, por conseguinte, em certa medida,

uma autoridade rival cuja pretensão à adesão dos fiéis criou por vezes conflito com o chefe. O monopólio dado por Kgama à sociedade missionária de Londres na sua reserva, tornou-se também numa fonte de perturbação subsequente com as comunidades emigrantes que professavam outra variedade de fé cristã.

Em todas as questões de política tribal, o chefe deve aconselhar-se com os seus parentes paternos imediatos. Os chefes de secção e outros chefes locais proeminentes são também tidos por estarem entre os seus legítimos conselheiros. Quando se levanta um assunto qualquer de relevante importância, ele convoca uma assembleia geral de chefes e, deste modo, obtém os pareceres de todos os homens importantes da tribo antes de actuar. Excepto para estas assembleias, realizadas muito raramente, os conselheiros do chefe não estavam até há muito pouco tempo organizados em corpo definido com um número limitado de membros. Ele consultava-os, frequente ou colectivamente quando desejava, e variava-os segundo os assuntos em curso. Ele contava apenas com os homens em quem podia confiar e ignorava os outros, fosse qual fosse a sua categoria, desde que lhe fossem hostis ou os encarasse com suspeita.

Em Novembro de 1925, imediatamente depois da morte de Sekgoma II, a tribo, por sugestão da comissão residente, elegeu um conselho de treze membros com o fim de assistir à acção temporária do chefe (Gorewang, filho do irmão de Kgama, Kgamane). O conselho não era nada popular e o povo sentiu que

isto era um estratagema administrativo para minar o poder do chefe, limitando a sua liberdade de acção; Tshekedi, quando voltou da escola, em Fevereiro de 1926, para tomar o lugar de Gorewang, foi sucessivamente insistindo na sua abolição. A Proclamação da Administração Nativa reintroduziu de novo a ideia de um conselho tribal bem definido. Isto requer que o chefe nomeie publicamente, e com a aprovação da tribo, os homens designados para o aconselhar como conselheiros, obriga-o a consultá-los no exercício das suas funções.

A manutenção do lugar de conselheiro depende da discrição do comissário residente e não do chefe, cujos poderes são assim limitados noutra direcção. Este foi um dos aspectos da proclamação contra o qual Tshekedi mais tenazmente protestou, mantendo que um corpo assim limitado como se propunha estabelecer era estranho ao sistema tribal; o tribunal, ao fazer o julgamento, achou que era sem dúvida uma despedida do método tradicional de governo.

Esta não foi a única modificação a ser introduzida. Durante e desde o tempo de Kgama, o chefe passou a apoiar-se nos conselheiros europeus à parte dos funcionários do governo. Ele consulta muitas vezes os missionários locais sobre muitos aspectos da vida tribal longe da religião, procura conselho entre os comerciantes nos assuntos de finanças, e frequentemente utiliza os serviços especiais de advogados de Mafeking e Cape Town. A política tribal já não é portanto determinada meramente pelo chefe e os seus conselheiros tribais; é igualmente moldada de certo

modo com a ajuda de várias personalidades europeias interessadas, nem sempre olhadas benevolamente pela Administração.

Todos os assuntos da política tribal são finalmente tratados perante uma assembleia geral de homens adultos no kgotla do chefe (lugar do conselho). Tais assembleias realizam-se com muita frequência, por vezes quase semanalmente. Em regra, apenas os homens presentes em Serowe os aconselham, sendo as decisões tomadas comunicadas aos de outras partes da reserva através dos governadores de distrito e outras autoridades locais. Mas em ocasiões importantes, a gente dos distritos também é convocada e a a questão em debate é discutida por toda a tribo. Entre os tópicos discutidos desta maneira, estão as disputas tribais, contendas entre o chefe e os seus familiares, a imposição de novas alterações, a realização de novos trabalhos públicos, a promulgação de novos decretos pelo chefe, as relações entre a tribo e a administração. As decisões tomadas são geralmente as mesmas que previamente foram alcançadas pelo chefe e pelos seus conselheiros que, como chefes da tribo, podem dominar a opinião pública; mas não é estranho à assembleia tribal contrariar os desejos do chefe. Desde que qualquer pessoa pode falar, estes encontros possibilitam-lhe auscultar os sentimentos do povo em geral e proporcionam a este último uma oportunidade de apresentar os seus agravos. Se a ocasião o exigir, ele e os seus conselheiros podem ser levados a falar, pois que o povo tem muitas vezes receio de se exprimir aberta e francamente. A administração tem contribuído grandemente para a manutenção e o vigor actual des-

tas assembleias, promovendo a prática de pôr os seus funcionários a discutir com a tribo em kgotla esquemas de desenvolvimento, novas leis ou projectos de lei e outros assuntos referentes a relações entre os dois corpos. Nas suas capacidades jurídicas e administrativas, o chefe confia basicamente nos seus conselheiros pessoais. Eles ajudam-no a ouvir e a julgar os casos no seu tribunal, embora, como vimos, qualquer outro membro da tribo possa assistir e tomar parte no processo. Eles também desempenham o papel de mensageiros do Estado em ocasiões importantes. Ele selecciona de entre eles os seus governadores de distrito, pode delegar neles o julgamento de casos em seu nome, vigiar a execução dos seus veredictos e cumprir outros deveres do mesmo género. Se ele adoece ou se encontra longe da sede o seu herdeiro, se tiver idade bastante, ou outro qualquer parente paterno muito chegado, actua como delegado. Para tarefas menores, como levar mensagens vulgares, ele usa qualquer homem da tribo que esteja à mão, mas também tem alguns polícias oficiais por sua conta, que verificam se os seus decretos são cumpridos e actuam como mensageiros do seu tribunal na maior parte das ocasiões de rotina. Nos anos recentes, ele começou também a empregar secretários pagos e outros assistentes para tratar da sua correspondência, recolher impostos, passar passaportes e recibos, ajudar noutros trabalhos de rotina da mesma espécie. O secretário principal do chefe, devido ao seu acesso a todos os documentos confidenciais e à íntima associação em que ele trabalha com o chefe, tornou-se um dos homens estratégicos na administração da tribo; muitos

chefes reais encaram com ressentimento o emprego por parte de Tshekedi de um chefe Kalaka nesta função, enquanto que Kgama e Sekgoma II a confiavam a parentes muito próximos.

Os empreendimentos maiores organizam-se através do sistema de regimentos por idades (mephato) em que toda a tribo está dividida. Um regimento é constituído por pessoas do mesmo sexo e aproximadamente da mesma idade, e cada adulto da tribo deve pertencer a um deles. Os regimentos formam-se com intervalos de vários anos, quando todos os rapazes ou raparigas elegíveis, como deve ser o caso, se agrupam num único corpo. Antigamente eles passavam simultaneamente por uma série de cerimónias de iniciação, mas nos nossos dias chamam-nos simplesmente e dizem-lhes o nome do novo regimento a que daí em diante pertencem. Cada regimento de homens é comandado por um membro da família do chefe (o seu irmão, filho ou sobrinho fraterno); por outro lado, cada grupo de homens dentro dele pertencente à mesma secção, distrito, comunidade, aldeia ou bairro é chefiado por um parente chegado do chefe respectivo. O próprio chefe conduz os homens do seu grupo para o seu regimento. O herdeiro ao chefado comanda o seu próprio regimento em vida do pai, mas ao suceder-lhe deixa este cargo, que passa a ser desempenhado pelo membro da família real que se lhe seguir em categoria. Os regimentos das mulheres organizam-se segundo linhas idênticas.

Os regimentos dos homens originalmente constituiam o exército da tribo em caso de guerra e eram usados noutras alturas como uma força de trabalho.

A sua primeira função desapareceu agora, mas a última intensificou-se bastante devido às novas formas de actividade resultantes da introdução da civilização ocidental. Eles podem ser chamados sempre que o chefe quiser, para tarefas como o fabrico de açudes, juntar o gado disperso, construção de escolas e igrejas, caçadas, derrubar florestas nos campos do chefe, construir cabanas e currais, fazer estradas e aeródromos, abrir caminhos, preparar terrenos para a agricultura, apanhar os prevaricadores da lei e escoltar visitantes ilustres. Os regimentos das mulheres são igualmente utilizados para levantamento de paredes e na cobertura dos telhados das cabanas do chefe, ir buscar água para qualquer trabalho real ou da tribo, transportar lenha para a mulher do chefe, limpar a aldeia, levar terra e barrar as paredes e os chãos da casa do chefe e tratar dos campos da mulher deste. Só o chefe pode mobilizar um regimento para trabalhar, mas os governadores de distrito e outros chefes podem convocar os seus homens pelos regimentos para a realização de tarefas de natureza semelhante puramente locais. O trabalho regimental é obrigatório e não remunerado e o facto de não se responder a uma convocação de trabalho é punível com multa ou açoitamento.

Nos últimos anos, com a expansão da educação, por um lado, e o aumento de trabalho por outro, tornaram-se vulgares as queixas dos métodos brutais por vezes usados na caça aos delinquentes e desertores, na severidade e nos prejuízos impostos por aquelas convocatórias à gente absorvida pelo seu próprio trabalho. Estes estavam entre os males apontados numa petição apresentada contra Tshekedi, em 1930,

por oito membros da tribo, largamente fundamentada pelo inquérito administrativo que se lhe seguiu. Como resultado de tais abusos, existentes também noutras tribos, a Proclamação da Administração Nativa considerou ilegal a exigência por parte do chefe de trabalho gratuito do seu povo a não ser em função de certos fins claramente especificados.

IV. DIREITOS E RESPONSABILIDADES DA CHEFATURA

A autoridade do chefe deriva em primeiro lugar do seu direito de berço. A chefatura é hereditária segundo a linha varonil, passando normalmente de pai para filho. No tempo em que se praticava a poligamia, o herdeiro legítimo era sempre o filho mais velho da «grande» mulher, ou seja, da primeira mulher do chefe. Não havendo um filho da casa dela, o filho mais velho da mulher a seguir era o que herdava. Algumas vezes, porém, havia disputas relativamente ao **status** das mulheres de um chefe, tendo como resultado haver mais de um pretendente à sucessão.

Às vezes também um regedor trabalhando para um chefe menor tentava usurpar-lhe o chefado para sempre, ou um príncipe ambicioso revoltava-se contra um governante impopular. Mas em todos os casos o pretendente rival era também de sangue real. Nenhum homem que não fosse um membro sénior da família governante podia aspirar a ser reconhecido como chefe. «**Kgosi ke Kgosi ka tsetswe**», dizem os Ngwato («Um chefe é um chefe porque ele nasce para sê-lo»). Uma

vez que, como vimos, todo o sistema social da tribo acentua o princípio de categoria hereditária e cada autoridade local (excepto o governador de distrito, uma criação relativamente recente) deve a sua posição ao facto de ele ser o herdeiro legítimo do seu predecessor. o **status** do chefe como cabeça da família governante na tribo é em si suficiente para lhe assegurar o respeito e a obediência do seu povo.

Sob a administração europeia, a sucessão hereditária ao chefado ainda prevalece, mas com certas modificações. Dantes estava estabelecido que nenhum chefe podia exercer jurisdição sobre a sua tribo a não ser que ele fosse reconhecido pelo Alto Comissário e confirmado pela Secretaria de Estado. Efectivamente, tal disposição não alterava a sucessão, pois que entre os Ngwato o herdeiro legítimo era sempre aceite pela administração como chefe. Sob as novas proclamações, contudo, a administração assumiu o direito de recusar o reconhecimento ou a confirmação do herdeiro como chefe, se se provasse, após um inquérito público, que ele «não era uma pessoa apta e própria para exercer as funções do chefe». Até agora nunca houve ocasião para uma tal recusa. Mas a possibilidade de passar por cima do sucessor legítimo em favor de um membro júnior da família real introduz um princípio estranho no direito Ngwato. Antigamente um caso destes podia apenas dar-se como consequência de usurpação deliberada, tendo por resultado provavelmente a guerra civil.

Em virtude da sua descendência, o chefe era antigamente o elo entre o seu povo e os espíritos governantes do seu bem-estar. Os seus antepassados mortos

eram tidos por prodigalizarem protecção sobrenatural e assistência ao povo que outrora haviam dirigido, e em todas as ocasiões importantes ele costumava sacrificar-se e rezar por eles em nome da tribo. O papel que ele assim desempenhava como sacerdote da tribo, um papel que só ele, como descendente sénior dos deuses ancestrais, podia desempenhar, ajuda a explicar o grande respeito que o povo sempre teve por ele. A adesão de Kgama ao cristianismo, porém, destituiu o chefado de quase todo o seu significado ritual e assim de uma poderosa sanção para a sua autoridade. Nem toda a tribo está convictamente ligada ao cristianismo e muitas das velhas práticas ainda se celebram mais ou menos sub-repticiamente, em especial entre as comunidades sujeitas. Mas as pessoas já não olham para o chefe por causa de benefícios espirituais, decerto não lhe atribuem o mesmo respeito piedoso que observadores contemporâneos patenteiam por Sekgoma que me recebeu na qualidade de sacerdote e mágico da tribo.

O poder do chefe sobre o seu povo era antigamente fortalecido também pelo casamento. As suas mulheres provinham, na maioria dos casos, das famílias de seus parentes próximos, de outros chefes influentes e de chefes de tribos vizinhas. Como pelo sistema social Tsewana, os parentes maternos de um homem devem em princípio estar entre os partidários mais fortes, o chefe desta forma assegurava-se de que os seus filhos, particularmente o herdeiro, tinham um suporte poderoso. Ao mesmo tempo a prática da poligamia dava amplamente azo para a intriga. Os parentes de cada mulher velavam ciosamente pelos interesses dela, e faziam o mais que podiam para aumentar as fortunas deles. Em consequência disto surgiam muitos feudos que ainda hoje desempenham o seu papel na política tribal. O abandono da poligamia por parte de Kgama fez desaparecer estas fontes de possível conflito, mas também retirou ao chefe as vantagens políticas que ele obtinha ao escolher judiciosamente as esposas. Ele é, porém, ainda capaz de consolidar o seu senhorio sobre a tribo casando as suas irmãs e filhas com chefes de grande prestígio. Kgama seguiu efectivamente esta política, casando três das suas filhas com os chefes locais de Khurutshe, Kaa e Talaote, respectivamente, e três outras com chefes reais proeminentes, dois dos quais eram importantes a ponto de serem nomeados governadores de distrito.

O poder do chefe ainda depende sobretudo do uso que ele faz da riqueza. Como cabeça da tribo, recebia antigamente tributos dos seus súbditos em cereal, gado, peles de animais selvagens, marfim e penas de avestruz, recebia ainda a maior parte do gado morto na guerra, guardava todo o gado extraviado que não fosse reclamado e parte das multas impostas pelo tribunal, especialmente nos casos de assalto. Ele podia também confiscar qualquer propriedade dos homens da tribo que conspirassem contra ele ou fossem banidos por qualquer outra ofensa grave. Em suma, ele podia, através do sistema regimental, comandar os serviços do seu povo para fins pessoais bem como para fins tribais. Ele tinha ainda um grande número de súbditos que lhe estavam directamente ligados e faziam a maior parte do seu trabalho doméstico. Os primeiros de entre eles eram os batlhanka

(chefes comuns) que, como já notámos, eram encarregados do seu gado e dos outros súbditos. Os últimos saíam principalmente das filas dos Kgalagadi e especialmente os Sarwa, que ocupavam a posição de servos. Dantes eles caçavam apenas para ele, as peles e outros despojos que lhe davam constituiam uma parte importante do seu rendimento; mas, sob a direcção de Kgama, ensinaram-nos gradualmente a apascentar o gado e a fazer outras tarefas menores.

Devido à riqueza que assim acumulava, o chefe era sempre o homem mais rico da tribo. Ele era porém responsável por usar a sua propriedade não apenas para seu próprio benefício, mas também em proveito da tribo no seu todo. Ele tinha de fornecer cerveja e carne às pessoas que o visitavam para o ajudar no seu **kgotla** e àqueles que eram convocados para trabalhar para ele, recompensar com presentes de gado e outros valores os serviços dos seus conselheiros, chefes, guerreiros e defensores e, em tempos de fome, dar comida à tribo. **«Kgosi ke mosadi wa morafe»**, dizia-se («O chefe é a mulher da tribo», ou seja, ele é que sustentava a tribo). Uma qualidade que sempre se requeria nele era a generosidade e muito da sua popularidade dependia da maneira como ele a exibia. Kgama é ainda gratamente lembrado como um chefe extremamente liberal, que não só importava cereal para a sua gente em tempos de escassez — numa ocasião no valor de entre 2 000 a 3 000 libras — mas também comprava muitos vagões, arados, espingardas e cavalos, que distribuia por eles, enquanto que noutras alturas pagava grandes somas de dinheiro para livrar alguns deles de dívidas.

Nesta perspectiva, a relação entre o chefe e o seu **batlhanka** merece menção especial. Estes homens, como vimos, eram colocados como chefes comuns que tinham a seu cargo os postos de gado. O gado que lhes era confiado constituía a propriedade hereditária do chefado, de modo que os **batlhanka** estavam sempre ligados ao próprio chefe governante. Cada **motlhanka** devia fornecer à casa do chefe o leite e a carne do gado que estava a seu cuidado, e vir com os seus sequazes para realizar outros trabalhos que lhe fossem pedidos. Em troca, ele podia fazer uso do gado como lhe aprouvesse; guardava o resto do leite, matava um animal sempre que quisesse, pagava **bogadi** (alembamento) por meio deles pelos seus filhos, trocava-os por outras comodidades e, por sua morte, eles passavam para os filhos. Também lhe era dado os **Sarwa** que habitavam a região onde o gado pastava e guardava a maior parte do tributo de caça destes para si. O chefe, porém, tinha direito à última pretensão não só em relação a este gado (conhecido como **kgamêlô**, «milk pail», gado) mas a tudo quanto fosse adquirido pelo **motlhanka**. Toda a propriedade de uma **motlhanka** era considerada como kgamêlô; uma vez que o chefe podia retirar o seu kgamêlô sempre que o desejasse, podia assim em qualquer altura arruinar o detentor.

Este sistema estabelecia obviamente laços bastante apertados entre os chefes plebeus e o chefe. Eles estavam dependentes dele no que respeitava à sua completa subsistência e, portanto, por necessidade, eles contavam-se entre os seus aderentes mais leais. Eram considerados e assim provavam ser

os seus sustentáculos mais fortes contra as intrigas dos tios e irmãos, e, uma vez que nunca podiam ser rivais potenciais em relação ao chefado, este ia depositando cada vez maior confiança neles, até que se tornavam no grupo mais influente assistindo-o no governo da tribo. Os próprios parentes do chefe, pode acrescentar-se, nunca eram misturados com **kgamêlô**, embora devesse dar-lhes gado e servos dos seus.

Hoje, o chefe já não recebe a maior parte do tributo que antigamente lhe pagavam, tendo Kgama renunciado à sua recolha. A apreensão do gado, em dada altura uma grande fonte de riqueza, desapareceu com a abolição da guerra intertribal. Uma mudança ainda mais drástica deu-se cerca de 1900, quando, como resultado de disputas com o seu filho Sekgoma relativamente à posse de gado, **kgamêlô.** Kgama declarou que daí em diante todo esse gado seria considerado propriedade privada dos seus detentores e ele como chefe renunciava a todos os direitos sobre estes. Por outro lado, o advento da civilização ocidental proporcionou-lhe novas fontes de rendimento, tal como o subsídio anual pago até há pouco pelas concessões das minas da reserva, a comissão anual paga pela administração sobre o quantitativo do imposto habitacional recolhido à sua gente e os impostos em dinheiro que ele exigia em alturas várias para financiar obras públicas e pagar as suas dívidas. Todo este dinheiro era antigamente controlado e usado por ele conforme lhe aprazia. A tendência actual, recentemente inciada pela administração, é fazer reverter o dinheiro e outras receitas provenientes de impostos,

multas judiciais, tributos e fontes semelhantes, num fundo tribal conservado à parte da fortuna pessoal do chefe. Ele e os seus assistentes recebem salários anuais saídos do fundo, o resto do dinheiro é usado para fins especificamente tribais. Em consequência destas limitações ao seu rendimento, a par com o elevado nível de vida que presentemente tem de sustentar, o chefe foi destituído em grande medida do seu papel tradicional de repositório de riqueza e digno de merecer presentes, e assim destituído de uma outra importante sanção para a sua autoridade.

Em último caso, o poder do chefe depende do seu carácter pessoal e através de uma cooperação harmoniosa entre ele e a sua gente. «**Kgosi ke Kgosi ka morafe**», diz o provérbio («O chefe é chefe por graça da tribo»). Mesmo antigamente, a despeito do facto do controle sobre quase todos os sectores da vida tribal estar concentrado nas suas mãos, e o seu poder ser por consequência muito considerável, raras vezes era ele o governador absoluto e o déspota autocrata. Em ordem a conseguir qualquer coisa, ele deve primeiro obter o suporte dos seus conselheiros e dos outros chefes, que assim desempenham um importante papel e restringem os seus impulsos mais arbitrários. Qualquer tentativa de actuar sem eles levaria a obstrução ou até à revolta aberta. Um homem enérgico e compelidor como Kgama podia conseguir dominar os seus súbditos e governar na verdade como um ditador — mas à custa de algumas penosas disputas com os parentes mais chegados. Por outro lado, um chefe fraco como o seu filho Sekgoma II, tornou-se no fantoche virtual de certos chefes reais, cuja

influência sobre ele criou uma oposição que conduziu subsequentemente a maior perturbação.

A política tribal é de facto feita em grande medida pelas questões entre o chefe e os seus parentes próximos, pelas intrigas de uns contra os outros para alcançar o seu favor. Como vimos, eles têm direito, segundo o costume, a aconselhá-lo e a ajudá-lo na condução dos negócios públicos, e registam prestamente qualquer falta para com eles no que considerem que lhes seja devido. Desde o tempo em que Kgama, na sua nova qualidade de cristão convertido, provocou a hostilidade actuante do seu pai (Sekgoma I), a tribo tem sido retalhada de dissenções na família real. Kgama, depois de expulsar o pai do chefado, questionou sucessivamente com o próprio irmão, Kgamane, os seus meios-irmãos, Mphoeng e Rraditladi, e o seu filho, Sekgoma, todos eles expulsos da reserva com os seus sequazes; enquanto que a sua crescente dependência primeiro do seu genro, Ratshosa, e depois dos filhos deste último, John e Simon, afastaram outros chefes reais, Sekgoma, instalado vinte anos depois, tornou-se chefe em 1923; e em breve instigado, principalmente pelo partido de Ratshosa, expulsou Phethu, filho de Mphoeng. Phethu foi perdoado pouco depois e no seu regresso começou a conspirar contra os Ratshosas. A coroação de Tshekedi, em Fevereiro de 1926, deu-lhe a sua oportunidade e uma série de medidas foram tomadas contra os Ratshosas que conduziram o atentado de Abril para matar Tshekedi. Devido a isto, a Administração prendeu-os e expulsou-os da reserva, mas eles continuaram através dos seus partidários locais a ser um factor de perturbação na vida da tribo. Entretanto, Tshekedi teve problemas com as suas meias-irmãs, expulsas também por ele. A isto seguiu-se uma conspiração que tinha por móbil entregar o chefado a um filho ilegítimo de Sekgoma II, por meio de uma petição contra o governo de Tshekedi, organizada por vários dos chefes reais e, finalmente, pela ruptura aberta com a família Rraditladi, alegada de ter estado implicada na maioria das intrigas precedentes. Todas estas disputas dividem a tribo em facções, cujas agitações constantes umas contra as outras tornavam obviamente a posição do chefe muito difícil. É bastante evidente que o sucesso do reinado de um chefe é determinado em larga medida pelas suas relações pessoais com os parentes próximos.

Antigamente o poder do chefe era em certa medida limitado também pela lei tribal. Se ele cometia uma ofensa contra algum dos súbditos, a vítima podia conseguir a intervenção de algum homem proeminente e contava-se então que o chefe remediasse o mal feito. Mas era tão grande a reverência devida em virtude do seu próprio nascimento e posição ritual que as pessoas costumavam suportar da parte dele o que jamais seria tolerado por parte de alguém de categoria inferior à sua; muitas vezes, na prática, a vítima não tinha outro remédio se não deixar a tribo e transferir a sua vassalagem para qualquer outro chefe. Era apenas debaixo de uma provocação extrema que se tomava essa acção drástica. Se o chefe governava a tribo visivelmente mal, ou por outras formas provocava a hostilidade do povo, os principais chefes retiravam-lhe

o seu apoio e atacavam-no publicamente em reuniões tribais. Se houvesse razão suficiente, o povo podia mesmo começar a conspirar contra ele, na esperança de o derrubar e de que um dos parentes daqueles mais popular o substituísse ou, em último recurso, far-se-ia uma tentativa para o matar. Todas estas formas de revolta se deram muitas vezes na história passada da tribo e nem sempre foram mal sucedidas.

A imposição do governo europeu tirou ao povo os principais meios que antigamente possuía contra o abuso e a opressão. A Administração interveio cada vez mais nas disputas locais, tentou aplanar pacificamente conflitos que antigamente costumavam culminar com derramamento de sangue, mas uma vez que a política oficial era governar tanto quanto possível através do chefe, a Administração tendia na maior parte dos casos a manter a sua autoridade sem inquirir demasiado sobre as razões do conflito. Por conseguinte, livre do medo das sanções que antigamente o restringiam, ele tornou-se mais arbitrário na acção e intolerante a qualquer desafio à sua autoridade. Kgama era um homem de excepcional habilidade e iniciativa que, pela força ofuscante da sua personalidade, era capaz de fazer muito para o progresso material do seu povo; mas também insistia firmemente nos seus direitos como chefe e não consentia qualquer oposição. O direito de apelo dos veredictos do chefe estabelecidos em 1919 pouco ajudavam, visto que, por um surpreendente arranjo, o apelo do tribunal era constituído pelo comissário do distrito e pelo próprio chefe!

A proclamação da administração nativa proporcionou por fim uma forma mais eficaz de controlar o chefe e proteger a tribo contra a opressão e a má administração. Quanto a tornar ofensa estatutária para qualquer homem da tribo «conspirar contra ou subverter ou tentar subverter» a autoridade do chefe, a proclamação afirma especificamente que esta provisão não é aplicável ao criticismo de bona fide do seu governo. Por outro lado, se o chefe (ou qualquer outra autoridade tribal) não souber cumprir os deveres que lhe cabem, ele pode ser julgado pelo comissário do distrito e, se for considerado culpado, pode ser multado ou preso. Melhor, se em qualquer altura negligenciar ou falhar no cumprimento adequado dos seus deveres de chefe, ou se se tornar fisicamente incapaz para o desempenho destes, abusar da sua autoridade e oprimir o povo, provar de outra maneira ser um mau chefe, ele pode, depois de lhe ser dada oportunidade para se defender, ser suspenso do exercício das suas funções de chefe; até ao momento da suspensão, outra pessoa nomeada pela tribo ou pela administração agirá por ele. Se a tribo o desejar, mas só neste caso, o chefe pode ainda ser deposto para sempre. Se necessário, ele pode também ser obrigado após a suspensão ou deposição, a abandonar a reserva e a não entrar nela outra vez sem que lhe seja dada permissão para tal.

Como uma instituição, o chefado é ainda grandemente honorificado e respeitado, as pessoas ainda olham essencialmente o chefe como o seu governante e guia. Mas a perda de muitas das suas funções rituais e económicas, a presença de um chefe rival

na forma dos missionários e, acima de tudo, a sua sujeição à administração, têm inevitavelmente roubado muito à sua autoridade. Além disto, o avanço na educação, e a possibilidade de fuga criada pelo trabalho emigrante, tornaram o povo mais aberto na crítica à sua conduta, já não respondem nunca tão prontamente às várias exigências de prestação de serviços por parte deles. Não há, no entanto, tendência no sentido de abolir o chefado, mas as medidas mais estritas introduzidas pela administração de manter o chefe sob controle e proteger a tribo de abusos, foram duma maneira geral bem recebidas, especialmente pelos seus súbditos mais letrados que, no fim de contas, se assemelham a uma «monarquia constitucional» do género que aprenderam a conhecer pelos seus livros de escola. Ao mesmo tempo, o próprio chefe não está de maneira nenhuma em boa posição. O povo olha para ele como protector dos seus interesses e muitas vezes as acções dele são inspiradas em motivos genuinamente patrióticos muito mais do que em quaisquer outros motivos egoístas. A administração, por um lado, responsabiliza-o de novo pela manutenção da paz, ordem e boa administração, e por outro espera que as leis que ele impõe e as instruções que dá sejam devidamente cumpridas. Já tem acontecido deparar-se uma situação em que o chefe tenha de escolher entre o seu dever para com a administração e o que considera ser seu dever para com a tribo. Se tenta satisfazer os desejos da administração, só aumenta as próprias dificuldades e cria a hostilidade do povo; se ele desobedece à administração, é susceptível de punição e suspensão.

Estes e outros problemas actuais com que se defronta o chefe foram recentemente discutidos num artigo por Tshekedi (1), que mostra quanto se distanciou o moderno sistema de administração daquele dia, pouco mais de quarenta anos volvidos, em que Kgama ouviu em Londres, da parte do Secretário de Estado, que seria autorizado a continuar a governar o seu povo «da mesma forma como no presente».

(1) «Chieftanship under Indirect Rule». J. R. Afr. Soc., vol. XXV (1936) pg. 251-61.

O SISTEMA POLÍTICO DA TRIBO BEMBA DO NORDESTE DA RODÉSIA (1)

Por AUDREY I. RICHARDS

I. ORGANIZAÇÃO POLITICA BANTO — ASPECTOS GERAIS

Os sistemas políticos da maioria dos povos bantos nossos conhecidos apresentam certas semelhanças impressionantes, particularmente no tocante à África Meridional e Central. À primeira vista, em cada caso depara-se-nos uma organização tribal que é uma derivação de um grupo de linhagem mais pequeno, através duma separação da sua raíz em busca de independência e de um novo território ou porque se viu disperso devido ao combate de um inimigo. Na África Meridional, Central e, em menor escala, Oriental, a maioria dos grupos étnicos agora conhecidos por tribos têm uma história surpreendentemente curta de ocupação do seu «habitat» actual — rara-

(1) Actualmente é a Zâmbia (N. do T.).

mente mais de 200 anos e algumas vezes apenas uns 50 a 100. Por esta razão, a estrutura de parentesco oriental do povo emigrante pode ainda reconhecer-se como a moldura do seu sistema político. A autoridade baseia-se quase invariavelmente na descendência, seja dentro da família, da aldeia, do distrito ou da nação e o chefe da tribo concentra as funções executivas, rituais e judiciais em concordância com o modelo de chefia de cada unidade de parentesco constituinte. Como chefe de família, ele é sacerdote de um culto ancestral, tido em muitos casos por possuir um poder místico sobre a terra e invariavelmente exerce direitos sobre o trabalho e a produção do seu povo. A hierarquia da sociedade banto permite apenas um tipo de autoridade, uma base de poder e uma série de atributos nos seus chefes na maioria das tribos que já foram descritas.

Além desta relação pessoal estabelecida pela tradição entre o súbdito banto e o seu chefe, existe um outro aspecto da organização política dependente de factos de parentesco, emocionais, jurídicos e rituais. O poder político e suas prerrogativas tendem a concentrar-se nas mãos dos descendentes da linhagem do grupo original, de que o chefe é um representante vivo, e em muitas áreas a coesão tribal parece depender muito amplamente da predominância desta linha governante, quer seja referente ao primeiro povo banto a ocupar o território particular, ou quer tivesse conquistado os primeiros habitantes e subsequentemente construído um novo Estado. Nós encontramos tribos designadas segundo o nome do chefe

original da comunidade dominante (1) (exemplo, os Zulo ou os grupos de linhagem da Basutolândia do norte descritos como Bamoheng, ou Bamoketela): e outros chamados segundo o seu clã (exemplo, Kwena, Mangwato). Os descendentes do clã do primeiro chefe podem formar uma casta governante (exemplo, Zulo, Swazi, Bemba), e o número total de clãs na tribo pode ordenar-se por ordem de precedência baseada na tradição da emigração original para a área ou qualquer outro grau de relação com o grupo descendente do chefe (2). O parente próximo do chefe pode desempenhar um papel definitivo na organização política, pode reivindicar direitos a chefados territoriais ou aldeias, de membro de conselhos tribais ou corpos conselheiros menores (por exemplo, o conselho formado pelo irmão do chefe, irmã e parentes próximos entre os Venda) ou pode agir como conselho de regência por morte do chefe (exemplo, Venda, Tswana, Swasi).

Estes parecem, pois, ser os aspectos comuns da organização política banto — a posição do chefe como cabeça de uma comunidade coesa por laços,

---

(1) Shapera utiliza este termo para descrever o grupo dominante que conquistou e amalgamou outros povos de origem estrangeira (Ver pág. 116).

(2) Veja-se a hierarquia das tribos Ganda: a procedência observada para provar os primeiros frutos segundo a senioridade dos clãs entre os povos Sotho e o respeito ainda consagrado aos clãs Zulo e Swazi que se separam da família real originária quando se trata de casamentos entre membros da mesma casa.

reais ou fictícios, de parentesco e como sacerdote de um culto ancestral, de uma estrutura política baseada no domínio de uma linha de família dirigente ou clã. São as diferenças no aparelho do governo e na incidência da autoridade tribal dentro deste modelo comum que cria o interesse por um trabalho comparativo como o presente. Ao examinar um caso particular, há um número de factores condicionantes diferentes que parece responder por estas variações na estrutura política. Destes, os mais óbvios parecem ser os seguintes: (a) o período de tempo que a tribo habitou no presente território; (b) o tipo de emigração, se por penetração pacífica, expulsão de outras unidades ou a sua amalgamação (1); (c) a importância colocada nos princípios diferentes de agrupamento social como descendência, idade, diferenças de sexo ou laços locais pelos quais a tribo pode ser integrada e a incidência de autoridade determinada; (d) as bases económicas das actividades do povo que afectam o seu grau de dispersão, a forma de chefia requerida e os valores económicos associados

(1) Compare-se as diferenças em tamanho e homogeneidade entre tribos com população duma só origem sob um chefe supremo (Swazi e Bemba); as constelações de pequenas tribos autónomas com características culturais semelhantes mas sem um chefe supremo (os povos dos pântanos da Rodésia de Nordeste ou dos baixos do Transvaal Setentrional) ou a amálgama de um certo número de grupos étnicos diferentes num império através de conquista ou absorção (antigo império linha do Congo, o de Zulo sob Shaka ou o do Basotho sob Moshesh).

com as prerrogativas políticas; (e) o tipo de administração estrangeira a que a tribo está sujeita e os elementos europeus que afectam o seu desenvolvimento político, isto é, variações na política do sistema administrativo conhecido por Administração Indirecta na Tanganica, Rodésia do Norte, Uganda, ao governo mais directo dos brancos na África do Sul ou as tentativas feitas para criar novas instituições políticas para os nativos, tais como o sistema Bunga dos Transkei. Todos estes factores contribuem para as diferenças da organização política entre um número de povos aparentados conhecidos por bantos e eu tentarei analisar o sistema Bemba no decorrer deste ensaio.

II. A TRIBO BEMBA

a) — **Composição Tribal.** A tribo Bemba presentemente ocupa o planalto de Tanganica do Nordeste da Rodésia, entre os quatro grandes lagos — Tanganica a nordeste, Niassa a leste e Mweru e Bangweolu a noroeste e oeste, respectivamente. O número de indivíduos, hoje cerca de 140 000, está muito esparsamente disperso pelo país numa densidade média de 3,75 por milha quadrada.

Os Bemba remontam a sua origem à área agora conhecida por Congo Belga (1) e declaram que foram originariamente uma ramificação do grande povo Luba

(1) Actualmente é o Zaire (N. do T.).

que habita o distrito de Kasai. O facto do primeiro antepassado dos Bemba ser conhecido por Citi Muluba («Citi the Luban») consubstancia esta tradição, juntamente com as similiaridades culturais que ainda se registam entre os dois povos e o facto de palavras lubas, que o Bemba vulgar já não entende, ainda serem usadas como parte do ritual religioso no tribunal do chefe supremo. As lendas de emigração são numerosas e circunstanciais. As primeiras levas atravessaram, ao que parece, o rio Lualaba, que forma o limite ocidental do seu actual território, por volta de meados do século XVIII, e viajaram para norte e oriente até estabelecerem a sua primeira capital perto de Kasama, o actual centro administrativo do país Bemba. Do ponto de vista sociológico, a sua história data deste período, dada a composição do grupo invasor ainda determinar o título aos chefados, categorias, sucessão para os vários postos, e a ordem de precedência de um número de clãs mais velhos.

Os Bemba são, para todos os efeitos e propósitos, um grupo homogéneo. Formam uma unidade política distinta dos Bisa, Lala, Lunda e outras tribos vizinhas com tradições semelhantes de origem e afinidades linguísticas e culturais marcantes. Os Bemba afirmam que os seus antepassados encontraram o país vazio à sua chegada, e, quer isto seja verdade ou não, parece não ter havido oposição forte de quaisquer que fossem os grupos que ocupassem o território. Os hábitos guerreiros desta tribo parece terem-se desenvolvido mais tarde, quando eles se espalharam pelos distritos das redondezas, empurrando os seus vizinhos para trás, tais como os Lungu para o noroeste, os Bisa e os

Lala para ocidente e sul, respectivamente, e os Cewa para este. O domínio dos chefes Bemba ainda se fortaleceu mais com a importação de espingardas árabes no século XIX. Onde eles não desalojaram os ocupantes do país vizinho, os chefes nomearam membros da família real os súbditos de marcada fidelidade para controlarem por eles o distrito (ukulashika) e para recolherem tributo de dentes de marfim, grão, trabalhos de ferro, sal e outras mercadorias. O Império dos Bemba estendia-se num dado tempo mesmo até ao Congo e às costas do lago Tanganica, a sua influência exercia-se por quase todo o país Bisa e Lala para o sul. Com a vinda dos brancos no fim do século XIX, a sua autoridade sobre as tribos das vizinhanças caíu e, embora os chefes Bemba ainda administrassem aldeias Bisa, por exemplo, nos distritos de Chinsali e Luwingu, trata-se mais de um caso de mistura tribal das fronteiras do que de uma incorporação em grande escala de elementos estrangeiros, tal como aconteceu na história de alguns estados dos Bantos do sul. Para os propósitos do presente inquérito, nós podemos considerar os Bemba como uma tribo homogénea com uma história de ocupação fixa do seu presente território que dura há cerca de duzentos anos.

As marcas distintas do membro da tribo são as seguintes: (a) o nome comum Babemba, ainda pronunciado com uma boa dose de orgulho em frases como **«Fwe Babemba»** («We, the Bemba»), usado para assinalar referências jactantes às explorações da tribo quando comparadas com as dos povos vizinhos,

que ainda há pouco eram desprezivelmente designados por escravos (**bashya**); (b) a língua comum (**Cibemba**), que forma um dialecto distinto aos olhos dos nativos, embora não difira muito consideravelmente dos vizinhos **Cibisa ou Cilala**; (c) a marca tribal, um corte vertical feito sobre cada têmpora, cerca de uma polegada atrás dos olhos; (d) as tradições históricas comuns do povo — até mesmo os jovens falam ainda hoje com orgulho da vinda dos seus pais da terra Luba, deleitam-se a descrever os feitos militares dos seus antepassados e a ferocidade dos velhos chefes; (e) a sua vassalagem a um chefe supremo comum, o Citimukulu, que dominou sem sombra de dúvida o território Bemba.

b) — Grupo social

(1) — **Parentesco**. Os Bemba são uma tribo matrilinear que praticam o casamento matrilocal. A descendência é traçada pela linha materna e um homem é legitimamente identificado com um grupo de parentes composto da sua avó materna e irmãos e irmãs desta, a sua mãe e irmãos e irmãs e os seus próprios irmãos e irmãs. A sua qualidade de membro deste grupo determina a sua sucessão para diferentes postos e o seu **status** dentro da comunidade, embora numa sociedade matrilocal isso apenas determine a sua residência. Ele também pertence a um grupo de descendência mais amplo, o clã (**umukoa**, plur. **imikoa**) que também é traçado segundo a linha da mulher. Cada **umukoa** distingue-se pelo nome de um animal, planta ou fenómeno natural, como a chuva. Tem uma lenda de origem

que geralmente descreve a separação dos antepassados do clã do grupo de linhagem original, e um título honorífico ou forma de saudação. Os clãs são, efectivamente, exogâmicos, pois que um homem não pode casar com uma mulher a quem chame «mãe», «irmã» ou «filha», e estes termos estendem-se ilimitadamente na parte materna do clã de que é membro. Através da sua filiação clânica, um homem estabelece a sua descendência categorizada — se pertencer ao clã real —, os direitos de ocupar certos postos, tais como o de conselheiro hereditário (cf. pp. 169, 180), e os direitos relativamente à ajuda e hospitalidade da parte dos seus parentes.

Alguns clãs têm um **status** mais elevado do que outros, conforme os seus antepassados originais chegaram ao país como parte do séquito do primeiro Citimukulu, ou alternativamente, se dividiram mais tarde como um grupo de descendência separado. Assim, o clã do crocodilo (**Bena nandu**) é o **umukoa** do primeiro chefe emigrante e detém um **status** mais elevado (cf. «categoria»), enquanto vários outros, tais como o clã do peixe, o clã do milho, etc., dizem-se ter a mesma idade. Os conselheiros hereditários descritos mais tarde pertencem a estes clãs. Todos os **imikoa** emparelham com clãs opostos que realizam deveres rituais recíprocos uns para com os outros, mas esta forma de grupos sociais não parece afectar a organização política de hoje (1).

---

(1) Veja-se o meu «Reciprocal Clan Relationships among the Bemba of North-Eastern Rhodesia», Man, Dezembro, 1937.

Dentro do clã, reconhecem-se grupos de linhagem menores. Estes não têm nome distinto; embora os Bemba muitas vezes se refiram a eles como «casas» (**amaianda**, sing. **inanda**) do mesmo clã. Uma tal casa é constituída pelos descendentes directos de um antepassado particular estabelecido três ou quatro gerações atrás — cinco no máximo. Dentro deste grupo de descendência menor, a sucessão para postos é geralmente limitada e os chefados tendem a tornar-se hereditários em três ou quatro gerações nestas linhas (1). A substituição social de um homem por outro, quer como herdeiro, oficiante numa cerimónia religiosa, no cumprimento de um contrato de casamento (no caso de uma mulher), quer para a compensação do feudo de sangue nos velhos dias, tende e tendia a ter lugar dentro da «casa» e não do clã, embora os membros do **umukoa** se substituam uns aos outros se não houver ninguém mais chegado dentro do **inanda** para o fazer.

É o grupo de descendência menor que é importante ao considerar a influência dos espíritos ancestrais (**imipashi**, sing. **umupashi**) sobre os vivos, seja afectando o bem-estar dos seus descendentes em geral, ou entrando nos ventres das mulheres grávidas desse grupo de descendência como espíritos guardiães das crianças a nascer.

(1) O falecido Nkula, Bwalya Cangala, pretendeu durante uma disputa sobre a sucessão que os seus parentes próximos, os filhos de sua avó, Nakasafye, deveriam ser considerados como uma «casa» separada, distante dos filhos e dos netos da irmã dela, Mukukamfumu II (Cf. o quadro da pág. 197).

À parte o grupo de descendência que determina o seu **status**, há o corpo de parentes com o qual um Bemba coopera activamente na vida diária. Estas são as pessoas que pode escolher para viver, e que se reúnem aquando de qualquer acontecimento importante da vida dele, tal como o casamento, o nascimento de um filho, uma doença ou morte. Este grupo é conhecido por um termo distinto, o **ulupwa**. Tem uma base bilateral, uma vez que se compõe dos parentes próximos de ambos os lados da família e também de parentes por afinidade. Os poderes dos parentes do lado materno e do lado paterno têm, quer um quer outro, o mesmo peso na sociedade Bemba, a despeito da importância legal que se dá ao lado matrilinear, e os laços que unem os membros do **ulupwa** são muito fortes (1). Embora seja mais corrente viver com os parentes do lado matrilinear, o avô ou os irmãos da mãe, um homem pode escolher viver com a gente do seu pai de preferência e estes desempenham um papel importante em todas as grandes ocasiões solenes da sua vida. A força do **ulupwa** bilateral é de facto um dos aspectos distintivos do sistema de parentesco Bemba ao ser comparado com as sociedades fortemente patrilineares da África do Sul. Ele influencia o sistema político de duas maneiras. Primeiro, permite uma variedade muito maior na composição da aldeia e mais possibilidades de mudança na sua qualidade de membro; segundo, vemos que no caso dos parentes do chefe que o **ulupwa** de um governante é uma

(1) Veja-se o meu «Mother-right in Central Africa», in **Essays presented to C. G. Seligman** (1934).

unidade importante em todo o aparelho político. Os filhos de um dirigente recebem posições e postos bem como os seus herdeiros, os sobrinhos maternos; os parentes do seu pai e os que lhe são aparentados por casamento também recebem favores, de tal modo que a sua garra sobre o país é forte.

(2) — **Grupo Local.** A unidade local na sociedade Bemba é a aldeia (**umushi**, plur. **imishi**). Contém em média umas trinta a cinquenta cabanas, e é antes e acima de tudo uma unidade de parentesco. Uma aldeia nasce quando um homem idoso ou de meia-idade adquiriu um número suficientemente grande de parentes decididos a acompanhá-lo de modo a justificar o pedido dele ao chefe de autorização para estabelecer uma comunidade mesmo sua. Usualmente, ele constrói perto de outros parentes, mas a terra é tão abundante que é perfeitamente possível instalar-se onde lhe agradar dentro do domínio do chefe. O núcleo da aldeia consiste em primeiro lugar do próprio grupo familiar matrilocal do chefe, isto é, das suas filhas casadas com os maridos e filhos, e, provavelmente, dos membros do grupo de descendência matrilinear, ou seja, as irmãs e os seus filhos. A poligamia é rara. Um chefe costuma ter um número de mulheres, digamos de dez a quinze, mas os plebeus raramente têm mais do que uma. Um chefe com sucesso poderá atrair para si parentes mais distantes, tanto do lado patrilinear como do lado matrilinear. Por sua morte, pode-lhe suceder o herdeiro e uma comunidade destas continuar a sua existência com frequentes mudanças da sua composição, por duas,

três ou mesmo mais gerações. Na verdade, os funcionários hereditários do chefe supremo (**bakabilo**), permanecem sempre fixos numa aldeia. Assim, em cada distrito há um número de aldeias novas nascidas por mercê do chefe (**ukupokelafye kuli mfumu**) e por isso particularmente dependentes do apoio daquele. Estes incluem comunidades reunidas de pouco tempo por chefes plebeus, como se descreve, bem como os membros de aldeia existentes a que se deram com ou sem a boa vontade dos habitantes à administração de parente do chefe. Além destas novas chefaturas, há aquelas fundadas nos reinos dos predecessores do chefe e como tais descritas, mas no seu todo menos dependentes do administrador actual. A proporção de aldeias novas para as velhas do distrito de Citimukulu em 1933 era como se segue:

Em 160 aldeias	%
Aldeias novas	28
Aldeias com um prévio detentor da chefia	16
Aldeias com dois detentores prévios da chefia ...	10
Aldeias com três ou mais detentores da chefia	40
Aldeias constituídas pelos restos de duas aldeias antigas	6

A habilidade com que ele concede as chefaturas e as posições em que coloca os seus próprios

parentes, contribui grandemente para o poder de um chefe.

A despeito das normas sobre a sucessão das chefaturas, a aldeia Bemba é uma comunidade instável sob muitos pontos de vista. Muda de quatro em quatro ou de cinco em cinco anos, harmonizando-se com a prática do cultivo itinerante, e é sujeita a dissolução por morte de um membro importante ou por perda de popularidade de um chefe. A oferta abundante da terra e as muitas possibilidades alternantes do grupo de parentesco proporcionam amplas oportunidades de um homem mudar de uma aldeia para outra se lhe apetecer, mas em qualquer caso ele é quase obrigado a viver numa série de comunidades durante o seu tempo de vida, como a aldeia do seu nascimento, aquela para onde muda quando casa ou qualquer outra onde possa ir logo que adquire o direito de se mudar com a mulher e família dos cuidados da sua gente, e por fim, nalguns casos, uma comunidade onde ele pode obter a chefia por meio de sucessão ao tio materno. Daqui, embora os companheiros e trabalhadores sequazes de um homem sejam os seus **umushi** e ele fale, com alguma afeição da aldeia natal ou da gente da mãe dele (**icifulo**), contudo os laços de parentesco são muito mais fortes do que os do grupo local transitório. Um Bemba é um membro de um **ulupwa**, e pode viver onde lhe agradar com quaisquer dos parentes que o compõem, é o súbdito de um chefe e pode obter permissão para viver em qualquer parte do território do último, mas os seus laços para com uma dada localidade não são necessariamente fortes (1). A aldeia de um chefe (**umusumba**) é muito maior do que a de um plebeu. Os habitantes da capital são compostos pelos parentes do chefe, pelos seus acompanhantes e também por um número de famílias que para aí foram originariamente para ganhar o favor real e se acostumaram à vida da corte (2). Uma vez que a reputação de um chefe depende largamente do tamanho da sua capital, os seus conselheiros, cortesãos e funcionários administrativos eram recrutados sobretudo dos seus aldeãos — e **umusumba** é uma unidade importante do aparelho político. A última aldeia de Nkula tinha cerca de 400 cabanas quando a visitei em 1931, a de Citimukulu 150 em 1938. As capitais dos dias pré-europeus eram evidentemente muito mais vastas. Estas comunidades estavam divididas em secções (**ifitente**, sing. **icitente**) e embora nos nossos dias haja nova **ifitente** na aldeia do chefe supremo, havia antigamente trinta a quarenta, de acordo com os relatos nativos. Todo o território Bemba está dividido em distritos (**ifyalo**, sing. **icalo**). O **icalo** é uma unidade geográfica com um limite fixo e um nome que data de tempos históricos, por exemplo, o distrito do Citimukulu é conhecido por Lubemba, o país dos Bemba, e o de Mwamba por Ituna. Estes distritos são territórios

(1) Vejase o meu **«Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia»** (1939), cap. VII.

(2) A expressão **«umwino musumba»** (residente na capital) usa-se para referir «um agente do chefe» ou uma pessoa com trato delicado e conhecedor de certos assuntos.

originalmente concedidos a membros da família real, mas outrora tão divididos que eles nunca foram subdivididos para entregar chefaturas menores a uma nova geração de príncipes, como aconteceu nalgumas partes da África do Sul.

Mas o **icalo** é também uma unidade política. É o distrito governado por um chefe com um título fixo — o nome do primeiro chefe a ser nomeado para cada faixa de terra é sempre um parente próximo de um dos primeiros Citimukulus. Há vários tipos de chefe, o supremo, que tem o seu próprio **icalo**, assim como o domínio de todo o território Bemba; os chefes territoriais, cinco ou mais, têm abaixo deles os subchefes que administram áreas muito pequenas ou mesmo algumas aldeias (1).

Cada um destes chefes é designado pelo mesmo título **mfumu** e cada **icalo** é mais ou menos uma unidade contida em si, numa réplica da estrutura social da outra. Cada capital tem a sua própria corte, embora pequena. Cada chefe tem direitos sobre o trabalho das suas próprias aldeias. Os aldeãos trabalham só para ele e não para o chefe supremo como acontece entre os Zulo, Swazi e outras tribos com sistema regimental. O icalo é igualmente uma unidade ritual. Em cada capital estão as relíquias sagradas **babenye** dos primeiros detentores do principal título e os seus espíritos

(1) **Mwamba** tem um subchefe, o **Munkonge**, e o **Nkula** tem **Shimwalule, Mwaba, Mukuikile, Nkweto,** etc.

ancestrais actuam segundo se pensa como divindades tutelares do distrito, e são venerados em **umusumba**, na aldeia dos túmulos, e lugares de antigas cabanas através do país, mas também se julga actuarem como espíritos guardiães das crianças nascidas dentro do **icalo** (1). Naturalmente, a organização política e ritual da capital do chefe supremo é mais elaborada do que a dos seus subordinados, mas mesmo o mais modesto subchefe mantém a sua minicorte e tenta copiar o modo dos que lhe estão acima, enquanto que os chefes territoriais mais poderosos rivalizavam por vezes nos velhos tempos o poder de Citimukulu. Os chefados territoriais estão organizados por ordem de precedência, de acordo com a sua proximidade do centro do país — **Lubemba**— e a antiguidade do seu posto. Para os mais importantes destes chefados — o Mwambato, o Nkula, o Nkolemfumu, e o Mpepoto, por exemplo — o Citimukulu nomeia os parentes mais próximos, sucedendo uns aos outros por ordem de senioridade. Assim, o actual Citimukulu, Kanyanta, desempenhou as funções de Nkolemfumu, e de Mwamba antes de ser o chefe supremo (cf. mapa na pág. 194). Por outro lado, os subchefes têm tendido para se concentrarem nos ramos locais da família real e a garra forte do chefe supremo sobre o país e o seu íntimo conhecimento dos negócios nas cortes dos chefes seus colegas é seriamente mais fraca nestes distritos exteriores do que no caso dos chefados administrados por parentes próximos. Para o plebeu a

(1) Daí a grande preponderância de um ou dois nomes de nascimento em cada distrito.

qualidade de membro de um icalo significa a sua vassalagem ao chefe daquele território. Ele descreve-se a si mesmo como um habitante de um distrito, tal como **Icinga,** isto é, **mwine Icinga,** ou, alternativamente como súbdito do seu chefe **Nkula,** ou seja, **mwine Nkula,** e ambos os termos são sinónimos. Ele pode mudar-se de aldeia para aldeia dentro do **icalo,** mas continua a ser homem do seu chefe. Este último, por sua vez, avalia as suas possibilidades, não em função do tamanho do seu território ou das suas riquezas naturais, mas antes pelo número da sua gente e em particular das aldeias que estão sob a sua administração.

(3) — **Categoria.** Categoria é um aspecto marcante na sociedade Bemba. Baseia-se no parentesco, real ou fictício, com o chefe. Todos os membros do clã «crocodilo real» **(Bena nandu)** merecem um respeito especial, precedência nas cerimónias rituais e sociais, e algumas vezes exigem direitos e serviços por parte do povo. Os herdeiros presumíveis de um chefe dentro do seu próprio ramo da família — quer dizer, dos seus irmãos, dos seus sobrinhos maternos ou dos netos maternos — são tratados com particular deferência. As primeiras duas categorias são descritas por chefes e tratados pelo título **mfumu,** enquanto que as últimas, ligeiramente inferiores em **status,** são referidas por um nome especial **beshikulu ba mfumu** («os netos dos chefe») e têm as suas prerrogativas rituais e sociais próprias.

As mulheres da linha real, as mães, as irmãs, as sobrinhas maternas e as netas dos chefes chamam-se **banamfumu** e são tratadas com deferência idêntica

à dos homens de família. A mãe do chefe supremo é altamente venerada, herda um título fixo — a **Candamukulu** —, toma parte nos conselhos da tribo e tem várias aldeias suas. As irmãs dos chefes são pessoas privilegiadas, protegidas e apoiadas pelos seus irmãos reais, e usualmente é-lhes concedida uma ou mais aldeias para administrar. Elas estão acima da lei em matéria de moralidade de sexo e à princesa permite-se que tenha tantos amantes quantos lhe agradar, desde que ela tenha muitos filhos, herdeiros potenciais do trono.

Não só os membros do clã real, mas também as pessoas que pertencem simplesmente ao **ulupwa** do chefe podem reinvidicar categoria elevada, isto é, os seus parentes do lado paterno e os seus próprios filhos. Alguns pais de chefes não foram ninguém e depressa cairam no esquecimento, mas houve outros famosos, venerados pelos seus filhos quando estes últimos ascenderam ao trono. Os filhos dos chefes que não são membros do seu clã, e por conseguinte não são seus herdeiros, têm direito a privilégios especiais, e os **bana bamfumu** («filhos do chefe») formam uma classe própria. São educados na corte, onde são tratados, sob muitos aspectos, melhor do que os próprios herdeiros e podem reivindicar chefia de aldeias e mesmo chefados (1). Mesmo os meio-irmãos de chefes, provindos de outros pais (**bakaulu**), têm direitos a tratamento especial na corte.

(1) Alguns chefados são dados aos «filhos dos chefes» em vez de «chefes», como, por exemplo, o de Makassa, Lucembe ou Munkonge.

A juntar a estes, temos os descendentes de parentes próximos de chefes mortos, que é já uma classe numerosa de personagens reais. Falando grosso modo, qualquer pessoa que possa dizer-se sobrinho materno, neto ou filho de um chefe é sucedido por outra que continua a deter a mesma categoria pelo sistema **ukupyanika** descrito na pág. 185. Ele é então tratado por «chefe» ou «filho de chefe». Os descendentes das princesas reais também têm direito a honras, assim como as que são mulheres de chefes e ainda os consortes das princesas. Verifica-se, portanto, que a hierarquia real é muito vasta. Alguém que possa invocar relação de qualquer espécie com qualquer chefe, morto ou vivo, fá-lo, embora as regalias da categoria não passem na maioria dos casos só de honrarias ou possíveis mercês do chefe, de preferência a quaisquer proventos materiais. Todo aquele que está fora do clã real, ou **ulupwa**, é um **umupabi**, ou «pessoa comum», e antigamente havia uma classe abaixo desta, de escravos — homens e mulheres capturados em batalhas ou reduzidos à condição de escravos pelo seu próprio povo em consequência de algum crime. Estes indivíduos eram conhecidos por **bashya**. O termo é actualmente usado com o epíteto injurioso, especialmente em relação aos estrangeiros — muitas vezes julgados terem sido escravizados nos velhos tempos pelos Bemba. A escravatura propriamente dita já não existe.

(4) — **Outros princípios de grupo social.** A idade não é um princípio de grupo social entre os Bemba. A precedência é estabelecida com base na senioridade, como a maioria das sociedades Bantos, e há termos especiais que se usam para descrever as diferentes fases da vida, de amamentação, de infância, criança, adolescente, solteiro, casado, velho, etc. Mas não há regimentos baseados na idade, como na África meridional e partes da África oriental, e as cerimónias de iniciação dos rapazes que tantas vezes se acham associadas a estas instituições não existem entre este grupo dos Bantos do centro.

Não há grupos de ocupação, com excepção de certas comunidades, especializados em pesca nas margens dos grandes rios, e antigamente caçadores especializados na caça grossa. Sociedades secretas tais como os **ubutwa**, que é vulgar entre as tribos vizinhas da fronteira do Congo, e foi seguido pelos Bisa dos pântanos, não parecem ter sido adoptadas pelos Bemba.

Para concluir, a sociedade Bemba é indiferenciada sob qualquer ângulo por que se tome. A tribo é um desenvolvimento de um grupo de linhagem que ocupou o actual território durante 200 a 300 anos e permaneceu mais ou menos homogénea. A estrutura original de parentesco é ainda aparente. Todos os grupos sociais a que um homem pertence são em última análise baseados no parentesco — quer seja a aldeia do seu casal ou o seu grupo de descendência, e não existem outras formas de associação, tais como grupos de idade que divida este grupo original de descendência. A categoria é dada pela qualidade de membro do clã dos primeiros emigrantes que chegaram à terra.

(b) — **Estrutura Económica.** Os Bemba são um povo agrícola como a maior parte dos Bantos do grupo central a que eles pertencem. Não apascentam gado. A mosca tsé-tsé não permite a pecuária na maior parte do país, mas de qualquer modo não parece terem tradições pastoris, seja o que for que tivessem tido anteriormente. Assim, não têm meios para acumulação de riqueza como têm os Bantos do sul. Os seus contratos de casamento são cumpridos por meio de prestação de serviços e não pela entrega de gado. Antigamente, a glória militar e a extorção de tributo aos povos conquistados parece ter sido a ambição dominante dos chefes Bemba, a sua riqueza consistia no número dos seus acompanhantes e na quantidade de serviços que eles podiam exigir. Ora, este facto influencia profundamente a sua posição nos dias de hoje (cf. pág. 240).

O solo da maior parte deste distrito é pobre e não atraíu a fixação branca. A principal colheita é o milho (**eleusine corecana**), crescendo ainda legumes e abóboras anãs. A gente pratica a cultura itinerante de tipo primitivo, a abundância de terra e a falta de quaisquer riquezas naturais localizadas capazes de atrair os habitantes e levá-los a fixarem-se numa área preferivelmente a qualquer outra afecta ao sistema político. Como mostrámos, estes factores enfraquecem os laços locais e são contrários a afiliações políticas ou de parentesco, explicam o facto de o poder de distribuir a terra não constituir uma prerrogativa importante de chefia como sucede na maioria das tribos dos Bantos do sul.

A caça e a pesca constituem apenas uma pequena contribuição para o sustento da gente. Não existe um mercado organizado e, dentro das condições modernas, não se acha para esta área qualquer produção para mercado. Este facto, juntamente com a ausência de oportunidades de emprego local, obriga os homens a procurar trabalho fora da área tribal e isso tem efeitos, como vimos, sobre o sistema nas pág. 213-225).

(c) — **Administração Branca**. O tipo da administração branca introduzido na área encontra-se descrito nas pág. 213-226.

III. BASES DE AUTORIDADE

As posições de chefia na sociedade Bemba consistem nos seguintes postos: (a) administradores territoriais (chefes e chefes de aldeia); (b) funcionários administrativos e conselheiros; (c) sacerdotes, guardiães de túmulos sagrados, especialistas mágicos com funções económicas; (d) comandantes de exército nos tempos antigos. A sucessão para todos estes postos baseia-se na descendência em quase todos os casos. As chefaturas eram limitadas para um clã, e como vimos alguns dos conselhos (isto é, o **baka-bilo**) estão confinados a alguns dos clãs mais antigos; as chefias de aldeias, embora possam ser ganhas por mercê dos chefes, tendem por sua vez a tornar-se hereditárias. Todas as funções sacerdotais são here-

ditárias sem excepção, como é natural onde se pratica um culto ancestral deste tipo. Os especialistas em magia e economia, particularmente os que têm a seu cargo aldeias piscatórias, adquirem, usualmente, os seus poderes também por descendência, como sucede com alguns curandeiros e feiticeiros (**nanga**). Em cada caso os poderes sobrenaturais (quase invariavelmente correlacionados com a autoridade política da área) são conferidos por meio de um rito de grande complexidade, no caso da sucessão de um chefe, conhecido por **ukupyanika**. Por estas razões, é essencial estudar o dogma de descendência pelo qual estes poderes se julgam ser transferidos de uma geração para outra e as normas jurídicas de sucessão que os passam de um homem para outro homem através do seu status e função.

(a) — O Dogma da Descendência. Entendo por dogma de descendência primeiro aquelas teorias de procriação (1) que expressam as crenças de um povo em relação à contribuição física do pai e da mãe para

(1) Este termo foi primeiro utilizado por Malinowski, que demonstrou como as regras da descendência matrilinear entre os ilhéus de Trobriand estão baseados na crença que o pai em nada contribui fisicamente para o nascimento do seu filho. Material semelhante publicado por Rattray quanto aos Ashanti demonstrou a crença na contribuição simultânea do sangue da mãe e do espírito do pai relacionado com o acento bilateral na descendência.

a formação da criança, e donde a concepção tradicional de continuidade física entre uma geração e as seguintes; e, segundo, as suas crenças em relação à influência dos membros mortos de cada grupo social sobre os vivos, e daí a identificação social (1) de um homem com a linha dos seus antepassados mortos.

Entre os Bemba crê-se que uma criança se faz do sangue que a mulher transmite aos seus filhos e filhas. Um homem pode possuir este sangue nas suas veias, mas não pode passá-lo aos seus filhos, visto pertencerem a um clã diferente. A paternidade fisiológica é reconhecida. Os filhos são muitas vezes descritos como parecidos com os pais e devem tributar a estes respeito e afeição, embora não tenham obrigações legais para com eles dentro do sistema matrilinear. «Nós levamos presentes aos nossos pais porque eles nos geraram», dizem eles. No entanto, é a continuidade física da linha de antepassados da mãe que constitui a base de identificação legal com o grupo de sua descendência (2). Uma princesa real podia mesmo ter um herdeiro de um pai escravo sem baixar o prestígio do seu filho.

(1) Para utilizar a expressão sugestiva de Radcliffe-Brown.

(2) As tribos patrilineares da Niassalândia (Malawi) consideram a teoria Bemba da procriação absolutamente ridícula. Um Ngoni manifestou o seu desdém desta forma: «Se eu tiver um saco e puser lá dinheiro, o dinheiro pertence-me a mim e não ao saco. Mas os Bemba dizem que o homem põe a semente na mulher e, apesar disso, dizem que a criança pertence a ela e não a ele!».

A relação entre irmão e irmã, que é muito estreita, baseia-se legal e ritualmente no facto dos dois terem nascido de um ventre, no caso da família real ela parece ser igualmente forte quando os dois são filhos de pais diferentes. Estas teorias de procriação são válidas não só para a descendência matrilinear dos Bembas, em que se baseia a sucessão à chefatura, mas também para a categoria atribuída às princesas reais na sua qualidade de mães de chefes, de chefes de aldeias e outras posições de autoridade que lhes são concedidas.

O dogma Bemba relativo à influência dos mortos sobre os vivos é também da maior importância como uma base para a autoridade política. Crê-se que o espírito de um homem morto (**umupashi**, plur. **imipashi**) sobrevive como presença guardiã associada com a terra ou lugar de aldeia que antigamente habitou e como protector espiritual de indivíduos diferentes nascidos, no mesmo grupo de linhagem e chamados pelo mesmo nome. O **imipashi** dos chefes mortos tornam-se divindades tutelares das terras que eles administram, responsáveis pela sua fertilidade e riqueza dos seus habitantes. Eles podem ser contactados pelo sucessor ao chefado em vários lugares sagrados do território e junto dos túmulos de relíquias sagradas (**babenye**) da sua própria aldeia. Diz-se que um chefe é poderoso porque «tem grande **imipashi**»! É por esta razão que ele é descrito por o **umwine calo**, «proprietário da terra», e é importante notar que em cada caso o **imipashi** mais poderoso e as relíquias mais

sagradas são as dos primeiros chefes naquela terra ou os primeiros ocupantes de uma chefatura.

Este dogma relativo à influência dos mortos sobre os habitantes vivos de um distrito ou dos membros de um grupo de descendência é muito semelhante ao padrão geral dos Bantos. Mas a crença Bemba de identificação social entre o homem morto e o sucessor nomeado deste parece-me ser particularmente completa. É a base da crença na influência sobrenatural exercida pelo chefe na sua própria pessoa distinta do seu contacto directo com os espíritos pela oração. Quando um homem ou uma mulher morre, a personalidade social dele ou dela deve ser imediatamente perpetuada por um sucessor que passa através de um ritual especial (**ukupyanika**) e assim adquire o nome, os símbolos de sucessão (um arco para um homem e uma faixa para a mulher), e o **umupashi** do homem morto. Por esta identificação social, um homem assume a posição do último no grupo de parentesco, usa os mesmos termos de parentesco e, no caso de um chefe, é quase impossível dizer quando um homem está a descrever incidentes que tiveram lugar na sua própria vida ou na vida de um antepassado morto há duas ou três gerações. É tão importante esta perpetuação social que imediatamente após a morte, antes de o sucessor ter sido nomeado, um rapaz ou uma rapariga pequenos, usualmente neto ou neta maternos, é escolhido para herdar temporariamente o nome do morto (**ukunwa menshi**, «beber água»).

A ele ou a ela é dado um pedacinho da propriedade do último e depois disto tratado como avô ou avó, ou pelo termo de parentesco em causa.

Desta forma, um chefe, logo que herda o nome, o espírito e as relíquias sagradas do seu predecessor, tem influência mágica sobre a capacidade produtiva de todo o seu território. A sua falta de saúde ou a morte, o seu prazer ou descontentamento, as suas bênçãos ou pragas, podem afectar a prosperidade do povo e mesmo a sua vida sexual actua sobre o estado da comunidade (1). Um chefe quebrar um tabu sexual é um acto que pode causar calamidade a todo o povo e um dos elementos mais importantes nas cerimónias político-religiosas que requer a participação de trinta ou quarenta funcionários hereditários (**bakabilo**) no caso do chefe supremo. Ao contrário, a relação sexual legítima, especialmente conforme a prescrita em certas cerimónias rituais, pode realmente ser uma influência salutar. Qualquer regedor de aldeia tem um certo grau de influência sobrenatural na sua própria aldeia como

(1) Há rumores de que os chefes eram enganados pelos seus conselheiros quando estavam moribundos, com receio de que eles pudessem levar para a cova «a terra» com eles. Esta informação foi-me enviada pelo Sr. T. Fox-Pitt depois de eu ter deixado o país e foi confirmada pelo Sr. Godfrey Wilson. É provável, com efeito, que antigamente os reis Bemba pudessem ser considerados como «reis divinos» na verdadeira acepção da palavra.

sucessor do **umupashi** do seu predecessor, mas um chefe tem uma influência consideravelmente maior. Por todas estas razões, as precauções rituais guardam a pessoa sagrada de um chefe. Devem manter-se tabus especiais para preservar a pureza ritual do fogo sagrado do governante, o seu alimento sagrado e para proteger a sua pessoa e as relíquias sagradas do contágio de doença, morte ou debilitamento sexual (1).

O ritual pelo qual um sucessor de chefatura se converte de um indivíduo vulgar num governante quase de poderes divinos, tem grande parte de importância política. Confere autoridade aos sacerdotes — neste caso funcionários hereditários (**bakabilo**) que o desempenham — e dá-lhes, como veremos, considerável poder para controlar o próprio chefe. O ritual completo pelo qual **umupashi** de um governante morto fica liberto para guardar a terra que ele governou, e o novo chefe se investe das suas funções é demasiado complexo para as descrever agora. Falando sucintamente, consiste numa dissecação do corpo no período de um ano, de uma colheita à outra; do seu enterro numa tumba especial (antigamente fazia-se com sacrifícios humanos) e a construção de um túmulo no lugar da capital abandonada. Para fazer um novo chefe, os **bakabilo** devem presidir à instalação da nova mulher-grande, preparar a purificação sexual do par

(1) Veja-se o meu **Land, Labour and Diet Northern Rhodesia** (1939), cap. XVII.

real e acender o seu novo fogo sagrado (1). Eles devem entregar ao herdeiro as rocas (**babenye**) que estiveram na sua posse durante o interregno, e devem finalmente fundar uma aldeia nova e construir de novo as cabanas sagradas onde são guardadas as relíquias sacras. Um cerimonial destes pode levar dezoito meses a dois anos com a participação de todos os **bakabilo** e os coveiros hereditários (**bafingo**) no caso do chefe supremo; um tempo menor e muito menos dignidades sacerdotais no caso dos chefes territoriais. O secreto temor que rodeia estas cerimónias é, segundo penso, uma das formas pela qual se mantém a veneração do povo pelo chefe.

b) — **Regras jurídicas de descendência e sucessão.** De acordo com este fundo de crenças na continuidade entre uma geração e outra, a natureza de descendência e sucessão é definida com precisão por normas jurídicas. A descendência na família real remonta ao tempo da primeira ocupação do país e vinte e cinco a trinta **citumukulus** são lembrados. No caso de um chefe territorial, a linha dos antepassados não é longa, a maior parte é descrita como tendo nascido no país. A maioria dos nomes venerados são de homens, mas alguns são de mulheres, e parece que a primeira antepassada a habitar um novo chefado, ou aquela que fora mãe de numerosos filhos e poderosos tinha assim possibilidade de fundar um novo tronco,

(1) Daí a importância da mulher principal do chefe (**Umukolu ua calo**) na vida política da tribo e a crença que o seu comportamento influencia o bem-estar do povo.

podia exigir que lhe tributassem o respeito especial (1). Mas foi para os homens possuidores de título que se construíram a maior parte dos túmulos. Os funcionários hereditários (**bakabilo**) também estabelecem a sua descendência a partir da primeira chegada na maior parte dos casos, e contam histórias que atestam o seu direito às funções rituais que hoje desempenham os **bafingo**, que agora sepultam o chefe e dizem ser os descendentes dos que sepultaram os primeiros **citumukulus** durante a marcha. Este estabelecimento de descendência a partir de uma época definida da história claramente recordada contribui para manter o mito de continuidade absoluta das principais linhas. Na realidade, o actual **citumukulu** é um descendente de um Cleshye, que usurpou o trono do seu ocupante, Cincinta, apenas quatro gerações atrás. Este ramo de usurpadores é capaz de dizer-se descendente do primeiro **citimukulu** da mesma maneira. Os primeiros antepassados são lembrados com muita clareza e as suas relíquias sagradas mantidas.

A nebulosidade que se segue na cadeia parece não corresponder a algo digno de relato.

Na maior parte dos tipos de sucessão quer para o nome e espírito de um homem morto ou para o seu lugar, há geralmente dois ou três herdeiros poten-

(1) Por exemplo, Bwalya Cabala, a primeira antepassada que foi trazida, segundo se diz, para a Lubalândia pelos seus irmãos quando estes ocuparam a actual Terra dos Bemba; ou a Nakassafye, a avó da presente Nkula, que é referida como tendo iniciado uma nova linha, e era certamente uma mulher de espírito forte e mãe de muitos filhos.

ciais e, embora haja certas normas de prioridade, nunca se dá praticamente o caso de haver uma só criança conhecida por herdeiro da chefatura desde o berço e como tal educada, tal como acontece naquelas tribos da África do Sul, nas quais o filho mais velho da grande mulher deve ser sempre o herdeiro.

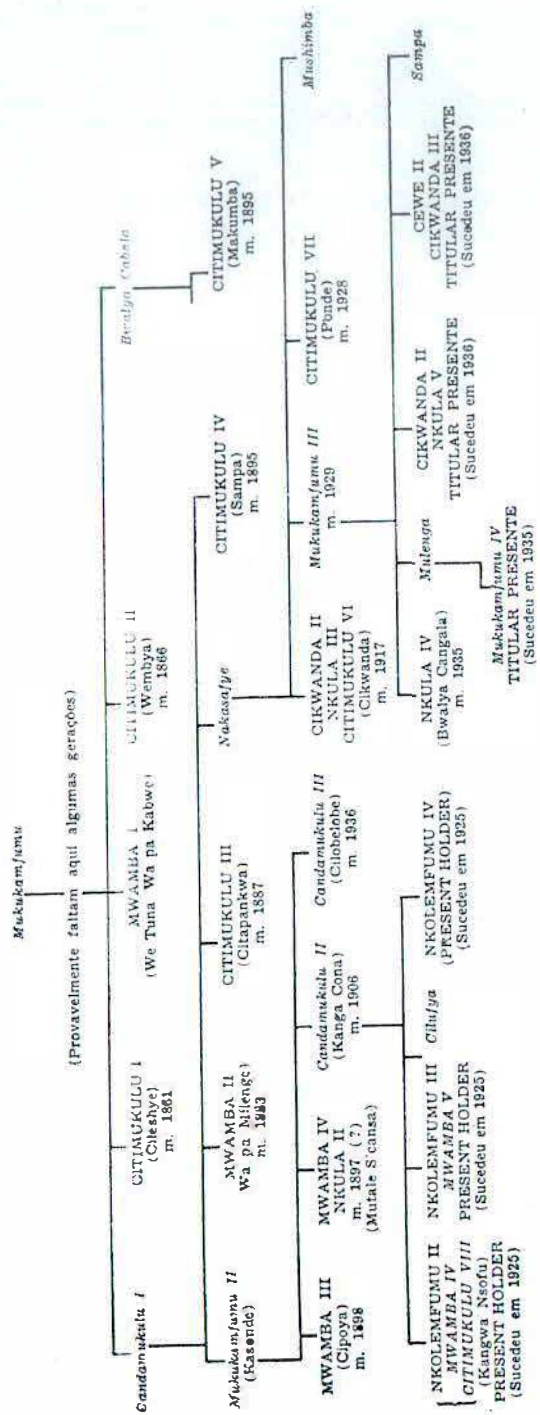
Um chefe Bemba, ou homem comum, é sucedido pelos seus irmãos por ordem de idade, a seguir pelos filhos da irmã, e, na falta destes, pelos netos maternos. As dificuldades surgem quando há uma escolha entre um irmão classificado como mais velho, não um meio irmão, mas possivelmente o filho da irmã de uma mãe, ou um irmão mais distante, e um jovem, um sobrinho materno, que é o filho da própria irmã do morto, com quem, como vimos, os seus laços são muito chegados.

Aqui, os princípios de primogenitura colidem com o de propinquidade de parentesco, no caso de um ramo de uma família que exista por três ou quatro gerações, e é provável que nestes casos o herdeiro mais próximo seja nomeado, a não ser que manifestamente não sirva, caso em que o «irmão» mais distante ou o «sobrinho materno» é escolhido. Nunca ouvi que tivesse sido nomeado um jovem para regente como comummente se faz naquelas tribos Bantos em que o herdeiro ao trono é conhecido desde que nasce.

A situação é mais complicada no caso de sucessão aos chefados, uma vez que através do costume de herdar um grande chefado territorial a seguir a um outro dentro da família imediata do chefe supremo, se desenvolveu uma tradição de que o detentor do Mwambado deve sempre suceder ao Citumukulado,

seja qual for a prioridade de parentesco. Esta reivindicação foi apresentada na última disputa de sucessão (1925) e é comummente aceite pelos funcionários governamentais, que naturalmente preferem um sistema fixo de sucessão à discussão dos direitos de candidatos rivais que se julga ter sido o processo mais antigo. Há também uma tendência que cada vez se vai tornando mais evidente relativamente a algumas destas chefaturas maiores para ficarem confinadas aos soberanos da principal linha real, e distintas das subchefaturas que são mais ou menos sempre dadas a descendentes dos ramos locais do clã do crocodilo (exemplo, o Mwabaship). Este crescimento constante e separação das diferentes sublinhas ou casas do clã real parece ter sido contínuo no passado. O mapa do actual ramo central dos **Bena Nandu** torna a situação clara. Verifica-se que o primeiro e o segundo Citumukulus desta linha eram germanos e foram sucedidos por um outro par de irmãos — Citumukulu III e IV, os filhos da irmã mais velha do primeiro regente — Candamukulu. A chefia suprema passou então para a linha de uma irmã mais nova, Bwalya Cabala, tradição que afirma que o sobrinho materno mais velho de Citimukulu III e IV, que então detinha o posto de Mwamba, se recusou a suceder naquelas funções de chefia por várias razões. O título assim passou para um outro par de irmãos por sucessão, Citumukulu VI e VII, os filhos de uma filha mais nova de Candamukulu-Nakasafye. Daqui a famosa disputa de 1925, acabada de referir, entre Kanyanta, agora Citumukulu, e o neto da irmã da mãe da sua mãe, Bwalya Cangala, então detentor do Nkulaship, e tido por irmão

classificatório de Kanyanta. Bwalya alegou que ele era o próprio sobrinho materno do chefe morto, Ponde, e Kanyanta que ele vinha de uma linha mais antiga e que agora se tinha estabelecido que os Mwambas sucediam sempre aos Citumukulus. O governo apoiou o último pretendente, mas parece que havia muito pouco que escolher entre os direitos legais dos dois rivais, e foi melhor que a engrenagem complexa da deliberação tribal para estes assuntos (cf. pág. 204) não fosse chamada a intervir. O mapa também mostra claramente a maneira pela qual certas chefaturas têm igualmente tendido a ficar fixas em linhas diferentes de família deste principal ramo dos **Bena Nandu** mesmo durante as últimas quatro gerações, isto é, a de Mwambaship, a de Nkolemfumuship, a de Mpeposhíp na linha do chefe Mukukamfumu, e a de Nkulaship, Cikwandaship, e Ceweship na linha de Nakasafye. A separação entre estes dois ramos tornar-se-á provavelmente cada vez mais distinta com o tempo. No caso das chefaturas exteriores, esta separação das linhas das famílias locais do clã real ainda se processou mais além. Em conclusão, há regras definidas de sucessão de acordo com o parentesco Bemba, mas o tipo de sucessão matrilinear fornece geralmente dois ou três possíveis herdeiros e, no caso das chefaturas maiores, existe um número de factores diferentes, tais como o controle do chefe supremo sobre o ifyalo mais importante, a ordem tradicional de sucessão aos diferentes postos, o sentimento local no caso das subchefaturas e, por fim, mas de maneira nenhuma a poder considerar-se um ponto sem importância, as qualidades pessoais dos próprios candidatos.



Quadro representativo da sucessão do ramo central da família real (tirado do quadro elaborado por E. B. H. Goodall e que se encontra no governo de Kasama

Homens: CITIMUKULU Mulheres: *Candamukulu*

Nota — (1) Dois ou mais títulos significam titulares sucessivos de dois ou mais chefados.
— (2) Citimukulu I designa o primeiro chefe supremo neste grupo particular de linhagem.

IV. FUNÇÕES E PRERROGATIVAS DE CHEFIA

As funções das cabeças territoriais, isto é, chefes e chefes de aldeia, parecem derivar de duas fontes — a posição do chefe como cabeça de um grupo de parentesco e o seu papel como representante de uma linha de antepassados mortos num distrito particular. No caso de um chefe de aldeia, estes dois aspectos são indistintos, enquanto que o último se torna predominante quando se trata de um chefe.

a) — **O Chefe de Aldeia.** Os chefes de aldeia bemba são descritos por aqueles que protegem, guardam ou na verdade «pastoreiam o seu povo» **(ukuteka** bantu). Como parente sénior da maioria dos aldeões um chefe de aldeia é responsável pela disciplina das crianças e da gente nova. Ele escuta casos informalmente e dirige algumas actividades económicas. Há algumas actividades desempenhadas por toda a comunidade em conjunto, exceptuando a pesca e a caça, mas além de organizar estas duas actividades um bom chefe de aldeia dá início a cada novo trabalho agrícola e ensina os mais novos: homens e mulheres. A terra raramente é um assunto de disputa nesta área. O chefe não distribui individualmente a terra, mas ouve os casos que possam surgir. Diz-se que ele «sustenta o seu povo» e realmente assim o faz se eles estiverem necessitados, além de dispensar hospitalidade a estranhos. O chefe de aldeia actua como o seu chefe ritual. Antigamente, levantava um túmulo na aldeia para os seus próprios antepassados e um ou mais para os chefes mortos do país. Isto

ainda se faz nos sítios remotos do país e na maior parte dos lugares, penso, oferecem-se orações a estas divindades tutelares, quer os túmulos se construam para eles ou não. O chefe de aldeia como o chefe também influencia a vida da comunidade pela sua própria pessoa. Ele deve «aquecer o mato» **(ukukafye mpanga)** por um acto de relações rituais com a sua mulher antes de as cabanas da nova aldeia serem ocupadas. Ele abençoa as sementes para a sementeira, os machados para o corte das árvores, e os primeiros frutos. O seu fogo arde pela vida da comunidade no seu todo e deve ser ritualmente aceso sempre que a ocasião o pedir.

Ele preside aos ritos de adivinhação especial ligados às actividades da aldeia, tais como a fundação de uma nova comunidade ou a morte de um membro e a bênção de novos bebés ou de indivíduos que estão doentes. Na hierarquia política, o chefe de aldeia tem o seu lugar definido.

Nenhum Bemba pode cultivar terra a não ser como membro de um grupo de uma aldeia, o chefe de aldeia é responsável na organização pela obtenção do imposto de trabalho que deve ser pago a um chefe pela comunidade como um todo. Ele acompanha os seus aldeões ao tribunal quando estes têm casos a apresentar e muitas vezes fala por eles. Transmite as ordens de um chefe ao seu povo e nos nossos dias as do governo. As suas prerrogativas são em número pequeno. Como chefe de um grupo de parentesco, ele pode exigir serviços pessoais dos parentes mais novos e um dia inteiro de trabalho de toda a gente no primeiro dia de corte de árvores e de semen-

teiras. Recebe sempre tributo de cerveja e carne. Mas possivelmente à parte estes poucos privilégios económicos, o chefe de aldeia bemba aprecia sobretudo a sua posição de autoridade, o seu pequeno séquito, os favores do seu chefe.

As sanções para a sua autoridade são hoje principalmente a sua popularidade, juntamente com a força do sentimento de parentesco, e a crença dos Bemba de que é perigoso deixar que um parente mais velho morra injuriado. Os seus poderes sobrenaturais eram uma fonte de força nos velhos tempos, mas hoje são-no em fraca medida, e na verdade tem de admitir-se que as forças que mantém uma aldeia toda junta são hoje um tanto débeis. É um temor permanente no chefe de aldeia de que a sua gente se disperse e desapareça.

b) — **O Chefe.** As funções dos diferentes tipos de chefe diferem apenas em grau. Diz-se de todos que velam pelo seu povo, «trabalham a terra» e, com referência aos seus poderes sobrenaturais, «lançam bênçãos sobre a terra» (**ukufunga mate**). Os seus deveres políticos consistem na administração das suas capitais e também dos territórios no seu todo. Uma larga **umusumba** significa grande movimento de vaivém, reunião de muitos trabalhadores para empreendimentos de conjunto, uma grande quantidade de conselheiros para casos judiciais, muitos mensageiros para manter o contacto com as aldeias circunvizinhas — em suma, a possibilidade de manter a máquina tribal em funcionamento. Manter e mesmo aumentar uma tal comunidade à custa de popularidade e

reputação de generosidade é uma das tarefas políticas importantes do chefe. Ele também tem de se manter em contacto com o povo amplamente disperso pelo seu **icalo** e nomear novos chefes de aldeia, amalgamar aldeias velhas e decidir na selecção de herdeiros de velhos títulos. Do seu sucesso nestes últimos deveres depende largamente a integração do seu povo como uma unidade política.

Como autoridade jurídica, o chefe preside no seu tribunal com a colaboração dos conselheiros escolhidos da sua aldeia, antigamente apenas ele podia ouvir acusações de feitiçaria e, no caso dos maiores chefes territoriais, submetia o acusado a ordálio de veneno (**mwafi**). Na esfera económica, ele inicia as actividades agrícolas celebrando a costumada cerimónia antes destas principiarem; estabelece grandes fazendas com a ajuda do trabalho tributário à custa do qual enche celeiros enormes e assim achar ele maneira de alimentar os que o cercam; ele dirige directamente certas empresas de pesca e caça; vigia e dirige o trabalho agrícola dos seus próprios aldeões (1).

Os deveres rituais de um chefe consistem na observação dos tabus para protecção da sua própria pessoa e segurança das relíquias sagradas à sua disposição, e no desempenho de um número de ritos por todo o seu **icalo** — no caso do chefe supremo por toda a tribo. Estes últimos consistem em ritos económicos, cerimónias de corte de árvores, sementeira

(1) Veja-se o meu «**Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia**» (1939), cap. XIII, para a descrição completa sobre os poderes económicos do chefe.

e colheita dos primeiros frutos, celebradas em caso de calamidade nacional e antigamente para o sucesso nas guerras.

Antigamente, ele tinha a obrigação de proteger o povo dos feiticeiros e costumava utilizar um médico especial da sua corte para destruir, pelo fogo, os corpos dos que se mostrassem culpados desta ofensa. Nos tempos de outrora o chefe organizava expedições militares, embora ele não tomasse necessariamente parte na luta. Como disse um chefe «se nós somos mortos todo o icalo cairá aos bocados», o administrador tinha determinados capitães do exército na sua corte, podia convocar homens para lutar, dirigir as suas operações de longe, arranjar para a celebração da guerra magia para sucesso antes da batalha e purificação pelo sangue derramado depois dela.

As prerrogativas de um chefe consistem nos direitos ao trabalho do seu povo, que é requisitado para realizar o trabalho de tributo alguns dias em cada ano e responder a pedidos imediatos de ajuda; há também direitos a tributo em géneros, usualmente pagos sob a forma de um presente anual de cerveja ou cereal e mesmo de animais mortos na caça (1). É através deste tributo que ele paga aos seus conselheiros, serviçais, trabalhadores e soldados. Outrora ele garantia direitos de monopólio, tal como dentes de marfim, e sal dos grandes depósitos interiores em Mpika, espingardas e tecido dos árabes. Os escravos ou saqueadores capturados pelo exército eram trazidos até ele e ele próprio tinha uma quantidade de gente sua escravizada devido a ofensas várias. Além destas prerrogativas económicas, gozava de uma grande e podemos quase dizer abjecta deferência, tinha a satisfação de ver o seu séquito aumentar, a sua autoridade crescer, o seu poder sobre a vida e a morte dos seus súbditos ser reconhecido.

(1) Hoje em dia estas obrigações são muito difíceis de ser exibidas.

As sanções para a autoridade de um chefe são numerosas e ainda eram maiores antigamente. Destas, a mais importante era a que já se descreveu como a crença do povo na descendência dos seus dirigentes proveniente de uma extensa linha de antepassados e nos poderes sobrenaturais que se pensavam ser assim conferidos. Além disto, uma reputação de generosidade e um sistema pelo qual apenas se podia melhorar através da graça real, o que naturalmente inclinava o povo para ele. Muito do seu poder residia antigamente também na força. Um chefe praticava mutilações selvagens nos que o ofendessem ou lesassem os seus interesses, se rissem dele ou dos membros da sua família ou lhe roubassem as suas mulheres. Um número destes homens e mulheres mutilados ainda hoje vivem no país bemba. O comando do exército e do abastecimento de armas também está nas mãos do chefe e não resta dúvida de que a grandeza do **Bena nandu** assentava em grande parte no medo. A gente explica que a família real chamava-se a partir do crocodilo porque «eles são como crocodilos que agarram as pessoas comuns e com os dentes as fazem aos bocados».

V. O APARELHO DO GOVERNO

Dentro de cada distrito há uma série de funcionários, mensageiros, etc., que desempenham as actividades do governo e as diferentes formas de ritual de que depende o poder do chefe. Alguns destes sequazes pessoais do chefe promovidos por ele pela sua particular lealdade (exemplo, os **bafilolo, basano**), enquanto outros são funcionários hereditários mais independentes das mercês do seu dirigente como **bafilolo** e **bafingo**. Todos estes diferentes dignitários podem ser classificados sob várias cabeças funcionais:

a) — **Administrativa**. Esta inclui os funcionários executivos encarregados de negócios na **umusumba** e os responsáveis pelo desempenho das ordens do chefe pelo icalo. Dentro da capital os mais importantes são os chefes de divisões **(bafilolo)**, que são nomeados dentre os amigos pessoais do chefe. Estes têm a seu cargo a manutenção da paz na aldeia, a organização do trabalho, imposto de capital, a distribuição da terra para cultivo, o que é muitas vezes necessário nos aglomerados maiores, criação de condições de hospitalidade para com os visitantes — uma tarefa importante na capital — e actuação como um leque de conselheiros em todas as ocasiões (cf. «Judicial», abaixo). Além destes anciãos, há no **umusumba** um número de cortesãos e antigamente de rapazes novos **(bakalume ba mfumu)**. Os rapazes novos muitas vezes membros do clã real, eram, e ainda são ocasionalmente, enviados para a corte a

fim de aí serem educados, algumas famílias permanecem como parte da corte, na aparência, por várias gerações. Todos estes actuam como mensageiros, assistentes e antigamente tinham deveres de executantes. Relativamente ao país na sua totalidade, a principal dificuldade era manter o contacto com as aldeias disseminadas. Os Bemba não têm reuniões gerais como os **pitso** dos povos Sotho ou os **libandla** dos Nguni. Para que as ordens do chefe cheguem a todas as aldeias, os mensageiros têm de andar de cá para lá. Outros funcionários são precisos para recrutamento dos trabalhadores do tributo e para pedir ou produzir cerveja para o chefe e para prender os criminosos. Como algumas aldeias ficam a sessenta milhas ou mais da capital, leva-se muito tempo nas deslocações e desta maneira e até mesmo com a introdução da bicicleta ainda são precisos muitos mensageiros de um género ou outro.

Nos velhos dias, os cortesãos e os parentes mais novos do chefe desempenhavam esta função. Actualmente, eles têm uns quatro a doze mensageiros fardados, **kapasus**, e os restantes não têm muito que fazer.

b) — **Militar**. Não havia organização militar geral nesta tribo, mas ligada a cada grande corte estava um ou dois capitães **(bashika)**. Alguns destes eram hereditários, com funções rituais em conexão com a magia da guerra, e outros nomeados por vontade do chefe. Eles agora actuam como mensageiros de especial confiança.

c) — **Judicial.** Não há composição fixa para um tribunal bemba, embora o processo seja condicionado pelo costume. No tribunal de um chefe pequeno, os anciãos da aldeia assistem, enquanto os bafilolo agem como conselheiros do grande **imisumba**. Os casos vão para apelo do subchefe para o chefe, do chefe para o chefe-supremo e, se um caso se apresentar de extrema dificuldade, o Citimukulu pode convocar, das suas aldeias, alguns dos seus sacerdotes ou conselheiros hereditários, os **bakabilo** (cf. abaixo). As testemunhas são trazidas por cada parte para um caso e são interrogadas pelos **bafilolo**. O homem sénior bate as palmas cada vez que se emite uma opinião em sinal de aprovação ou desaprovação, e o próprio chefe, no fim, conclui e julga. Os conselheiros falam sempre que se lhes pergunta sobre precedentes ou a lei e influenciam a decisão final do chefe por meio de olhares sombrios ou de entusiástico bater de palmas.

d) — **Consultiva.** Não há conselho ou assembleia de todos os homens adultos da tribo para ocasiões especiais, como entre muitos bantos do sul. Os subchefes têm um papel de anciãos e parentes da aldeia para os aconselhar, enquanto os chefes territoriais maiores têm funcionários hereditários que combinam funções rituais com políticas e judiciais. No caso do chefe-supremo, estes funcionários — os **bakabilo** — contam-se entre trinta e cinco a quarenta e formam um conselho consultivo sobre assuntos especiais de Estado. Os **bakabilo** têm sido descritos como tendo uma descendência tão extensa como a do próprio

chefe em muitos casos e possuindo as relíquias sagradas por direitos próprios. O poder destas relíquias é tão forte que ao Citimukulu não é permitido passar pelas aldeias daqueles por medo de que uma chefatura faça mal a outra. Os **bakabilo** que estão isentos de imposto, usam chapéus de penas dos tempos idos, e mesmo agora exigem respeito igual ao de um chefe quando este anda pelo país. Chamam-se a si próprios **Fwe Babemba** (nós, os Bemba), não podem ausentar-se por muito tempo da parte central do território (Lubemba), devem ser enterrados no distrito real e guardam tabus de sexo semelhantes aos dos chefes. Sucedem por uma cerimónia especial de acepção e são enterrados segundo ritos especiais. Estão divididos em grupos segundo a ordem da chegada dos seus antepassados na região e cada um tem cargo especial baseado nos privilégios do seu antepassado originário, por exemplo, o cuidado do tambor real, o direito de se sentar num banco em presença do chefe ou a obrigação de o chamar pela manhã batendo as mãos fora da sua porta.

As obrigações principais do **bakabilo** segundo os nativos são rituais como já foi descrito. Estão encarregados das cerimónias junto dos túmulos das relíquias sagradas e guardam os **babenye** quando o chefe morre. Só eles podem purificar o chefe do debilitamento da cópula sexual de modo que ele possa entrar no templo e realizar ali os necessários ritos. Eles são os responsáveis pelas cerimónias da acepção do chefe-supremo e dos chefes territoriais maiores, alguns deles são referidos por **bafingo**, ou coveiros hereditários do chefe. Além disso, cada **mukabilo** tem a

sua própria obrigação ritual ou privilégio tal como acender o fogo sagrado ou afiar a lâmina dum machado que cortará as árvores que servirão de traves para a nova capital. Além destas obrigações sacerdotais, os bakabilo agiam como regentes por morte ou ausência do chefe, e qualquer questão de sucessão ou outro assunto de importância tribal é apresentado aos bakabilo. As grandes cerimónias a que eu assisti na capital do chefe eram alturas próprias para essas discussões. O processo é complexo, mas constitui o método efectivo de deliberação. O chefe-supremo envia dois mensageiros hereditários também bakabilo para apresentar o assunto ao conselho. Os membros séniores tomam a palavra e se surgir alguma dificuldade a questão é levada ao pontífice máximo do país, o Cimba, que se senta à parte com o seu próprio séquito e decide sobre matérias de precedentes tribais ou sugere decisões que entende justas para serem transmitidas ao chefe. Algumas das discussões são conduzidas no cibemba arcaico.

A importância do conselho do bakabilo está no controle que este representa sobre o poder do chefe-supremo. Estes são funcionários hereditários e não podem ser removidos segundo a vontade. Segundo a tradição, dois ou três dos bakabilo foram expulsos no passado da região por excessivo orgulho. O Cimba foi afastado do lugar em 1934, mas só depois da tribo ter sofrido por muitos anos em consequência de uma espécie de megalomania à qual ele parecia estar sujeito. De outro modo os bakabilo são imunes à cólera do chefe e exercem uma salutar influência sobre

ele recusando-se a celebrar as funções rituais que são necessárias para a saúde do chefe (1).

Outros funcionários consultivos consistem nos parentes próximos do próprio chefe. Estes não assistem às discussões de sucessão às chefaturas, mas são constantemente informados do progresso em curso. Deste modo, a mãe do chefe supremo e o Makassa (o filho mais velho do chefe) desempenham um papel importante. No passado, os membros séniores da família real parece terem intervido ocasionalmente quando algum chefe se estava comportando demasiado ultrajantemente, como, por exemplo, no caso de um subchefe, Fyanifyani, aparentemente atacado de uma espécie de sede de sangue. Este homem foi afastado das suas funções, segundo a história.

Em resumo, o sistema do governo bemba não é democrático no sentido em que nós aplicamos a palavra. Os plebeus mais velhos têm menos direitos para falar de assuntos tribais do que os Zulo, os Swazi ou até mesmo alguns de entre os povos Sotho. Os assuntos do icalo estão nas mãos de um corpo hereditário de conselheiros cujas funções e maioria das deliberações são secretas. Mas eu fiquei impressionado pelo sentido de bem-estar tribal que estes bakabilo mostravam e eles eram capazes de discutir e

---

(1) Em 1934 encontrei o chefe-supremo a viver na palhota. Ele não pôde iniciar a construção da sua nova aldeia porque os bakabilo, indignados com o seu comportamento, recusaram celebrar as cerimónias da fundação da nova comunidade.

prudentemente adaptar qualquer velho precedente tribal às condições modernas. A sua força, em relação ao governo tribal presentemente, é o seu **esprit de corps** e sentido de responsabilidade; a sua fraqueza, o facto de aos olhos do povo e do governo a sua função ser principalmente ritual.

VI. A INTEGRAÇÃO DA TRIBO

A integração da tribo depende principalmente do sentimento de coesão tribal e lealdade para com o chefe-supremo e dos meios pelos quais as actividades dos diferentes distritos são trazidos a um único controle neste grupo largamente disperso. Os dogmas de parentesco têm-se revelado cada vez mais à base do sentimento tribal e da vassalagem prestada aos chefes-supremos e territoriais. Noutras tribos bantos há uma certa vasta organização tribal tal como o sistema regimental dos Nguni, que parece agir como força integradora. Há também formas de cerimónias públicas nas quais se integram todos os homens adultos da tribo ou todas as classes guerreiras. As cerimónias dos primeiros frutos dos Swazi ou dos Zulo dos velhos tempos são um exemplo. Os grandes conselhos tribais da maioria dos povos africanos descritos como sendo a participação de «cada um» e tratando-se na realidade de largas assembleias actuam também como ocasiões em que se patenteia a lealdade da tribo. Entre os Bemba quase todo o ritual tribal é secreto, como se viu, e o conselho consultivo composto

daquilo a que se poderá chamar de uma casta aristocrática. Se os **bakabilo** se encontram sentados no campo aberto da capital, como vi acontecer, eles usam uma linguagem arcaica de propósito, para que as pessoas comuns não possam entender. Não é ocasião para grandes oratórias ou qualquer espécie de demagogia. Por outro lado, os chefes bembas eram antigamente considerados quase divinos e a crença nos seus poderes sobrenaturais ainda é bastante forte para integração da tribo. A sacralidade da cerimónia real depende da sua confidencialidade e do facto de apenas as pessoas de determinada descendência poderem tomar parte no ritual. As pessoas ordinárias não assistem às cerimónias exceptuando o caso de alguns habitantes da capital, mas eles valorizam a sua natureza secreta e falam desprezivelmente dos Bisa e das tribos vizinhas com ritos menos complexos. O número dos **bakabilo**, espalhados pelo **icalo** do chefe, cada um com a sua própria função ritual, algumas vezes secreta dos seus próprios colegas, também aumenta a força de todo o sistema cerimonial. Cada um insiste em que a sua parte é absolutamente essencial para o bem-estar da tribo e a sua própria aldeia está também convencida disso. Um outro facto integrante é a crença na descendência real e na presença na sociedade de tão largo número de homens e mulheres que reivindicam principalmente posição. Estes são dispersos por todo o país, geralmente na chefia de aldeias, e naturalmente apoiam os chefes de onde emana o seu poder. Com vista às actividades dos diferentes **ifyalo**, tem-se visto que estas são unidades contidas em si e não há provisão regular para encon-

tros regulares dos chefes dos **icalo**. Eles estão ligados pelo senhorio do chefe supremo, que age como juiz do seu tribunal de apelo, e os diferentes pequenos estados encontram-se ligados por causa do parentesco próximo dos seus chefes diferentes. Os mensageiros vão constantemente de uma corte para outra, a fim de saberem dos assuntos familiares; os filhos de um chefe são mandados educar na capital de outro, os próprios chefes tomam primeiro funções num **icalo** e depois passam para outro, e até o Citimukulu não dá um passo importante ritual, ou político, sem consultar os seus «irmãos», os grandes chefes territoriais.

Mas aqui de novo o ritual é uma das grandes forças integradoras. O Citimukulu pode iniciar uma série de sacrifícios (**ulupepo lukalamba**), que principia nas suas casas de relíquias e se estende a todos os sacrários do país. Os **bakabilo** são enviados de Lubemba para enterrar algum dos chefes territoriais mais poderosos que morrem no seu distante **ifyalo** e para instalarem o novo herdeiro.

O chefe-supremo pede chuva nas raras ocasiões em que é precisa, em nome de toda a tribo. Assim, para fins rituais, a despeito das querelas e invejas entre as diferentes linhas da família real, todo o país bemba pode dizer-se que age como um todo e está consciente da sua unidade. Se o chefe-supremo se convertesse ao cristianismo antes das instituições políticas desta tribo terem sido consideravelmente adaptadas, a coesão tribal estaria, segundo penso, muito mais enfraquecida, quer temporária quer permanentemente.

VII. MUDANÇAS PÓS-EUROPEIAS

O advento da administração britânica na Rodésia do Norte transformou imediatamente a posição do chefe bemba e a sua máquina política, e assim continua a fazê-lo numa crescente variedade de formas. Algumas destas mudanças são devidas à introdução actual de novas autoridades dentro da área — quer funcionários do governo, missionários ou outros europeus — que têm substituído os antigos funcionários bemba, dividindo as esferas de autoridade com eles, ou introduzindo inteiramente novas concepções das funções do próprio governo. Outros parecem resultar principalmente da transformação das condições económicas, particularmente a introdução de dinheiro, a instituição do trabalho assalariado, a provisão de oportunidades de fazer dinheiro em empreendimentos industriais fora do território. Tais factores, sobre que a administração teve sempre muito pouco controle, modificaram inevitavelmente a posição do chefe bemba. Alteraram a concepção de autoridade do povo, destruíram toda a base do trabalho de que dependiam os poderes do chefe, e a antiga correlação entre a autoridade política, o privilégio económico e a força militar.

Os efeitos totais da dominação branca sobre a organização política bemba ainda não se fizeram sentir em toda a sua extensão, mas será bom indicar algumas modificações produzidas pela introdução da nova máquina governamental, por exemplo, a alteração do equilíbrio do velho sistema tribal e o resultante enfraquecimento da relação pessoal entre súbdito e

chefe sobre a qual depende toda a estrutura de autoridade. Para assim proceder, será mais simples tentar indicar a posição de quando os europeus tomaram conta da administração do país, e comparar esta com a situação produzida pela introdução de um sistema modificado de administração indirecta em 1929.

a) — **Novas autoridades introduzidas**. Em 1900 a Rodésia do Norte foi colocada sob o controle da Companhia Britânica da África do Sul por um decreto, depois dos seus funcionários terem estabelecido postos no país bemba em ou perto de Kasama, o actual centro administrativo da província norte da Rodésia do Norte, em 1899 e em Mirongo, perto do actual Chinsali, em 1896. Esta administração continuou até 1924, quando o Ministério das Colónias assumiu o controle. Para os Bemba — considerados uma tribo particularmente feroz e guerreira antes da chegada dos brancos — a força superior da nova administração deve ter sido imediatamente manifesta. Os funcionários da Companhia Britânica da África do Sul estavam melhor equipados. Eles intervieram logo num caso de disputa de sucessão sobre a Mwambaship que tinha ficado vago e nomearam o seu próprio candidato em vez do tio materno dele, que tentava arrancar o título pela força. Pouco a pouco as funções dos velhos chefes foram apanhadas pelas novas autoridades. Introduziram-se novos tribunais e, embora algum direito costumeiro nativo fosse aplicado pelos funcionários brancos, porém aqui como noutra parte qualquer os costumes considerados repugnantes à justiça natural e moralidade «eram proibidos», sendo estes tão numerosos (1) que aos nativos isto deve ter-se assemelhado à introdução de um novo código. Certas ofensas completamente novas foram também criadas, como a morte de elefantes e de outras espécies de caça, a abertura de buracos para a caça e o uso de instrumentos de ferro primitivos. As penalidades para as ofensas legais mudaram muito. A mutilação pelas mãos do chefe, a escravização e a compensação paga à parte injuriada foram substituídas por prisão, pelo bater, por multas pagas ao governo e sentença de morte. Fizeram-se também novas exigências em relação às posses e aos serviços dos nativos, tais como o imposto habitacional de 3 s. 6 d., depois mudado para um imposto de capitação que agora é de 7 s. 6 d., o alistamento de nativos como carregadores, construtores de estradas, etc., pagos pelo governo. A administração B. S. A. reconheceu os chefes bemba e em 1916 definiu a sua autoridade com mais precisão (2), mas eles foram principalmente utilizados como funcionários executivos e defraudados da maior parte da sua autoridade e privilégios, tal como a posse de escravos, de armas, o direito de mutilação, o poder de aplicar o teste do veneno e a recolha de dentes de marfim.

As sanções para o poder da nova administração eram, aos olhos dos nativos, ao que penso, a sua

(1) Por exemplo, as acusações de feitiçaria, homicídio para fins rituais, recurso a ordálio para identificação do criminoso, etc.

(2) Cf. Relatório da Comissão designada para investigar a estrutura económica e financeira da Rodésia do Norte (1938), pg. 179.

força militar e o facto de terem conseguido vencer os poderosos chefes bembas e, mais tarde, pela aquisição de novos valores económicos, a sua riqueza aparentemente sem-fim (1).

Mas ao falar-se com os nativos mais velhos fica-se a saber em que larga medida o tipo de medo e de vinculação pessoal dispensado aos velhos chefes se transferiu com ligeira modificação para as novas autoridades. Os mesmos termos se usam para ambos, existe a mesma presunção de que o imposto, as leis da caça e até o trabalho pago dos nativos são tudo contribuições exigidas pelo governo para o seu próprio engrandecimento, como era o tributo dos chefes antigamente (2). Há a mesma crença na omnipotência total do Administrador, e uma expectativa semelhante pela acção arbitrária e inesperada, mesmo como fiz notar, quando são os funcionários mais generosos e sensatos a estar envolvidos. Não é exagero afirmar que cada administração governamental é com efeito uma capital nativa ou **umusumba**. Cada uma tem o seu funcionário de distrito, uma autoridade como o chefe com um séquito para o qual obediência pode significar **advance**, que é olhado com uma mistura de medo e lealdade. Cada um tem a sua brigada de

(1) Os nativos velhos pareceu-me comentarem a ferocidade dos funcionários administrativos (**ubukali**) e os jovens ricos da administração.

(2) É normal os homens e mulheres referirem os seus filhos que foram para as minas, como tendo sido «apanhados pelo governo». E às oportunidades proporcionadas para a venda dos cereais como grão «apanhado pelo administrador».

mensageiros e polícias, e emprega o seu próprio trabalho.

Os corpos missionários do país devem igualmente ser encarados como novas autoridades instaladas na tribo. Os Padres brancos entraram no país bemba antes da administração B. S. A. e instalaram o seu primeiro posto perto de Kasala, no coração do país bemba. Pode dizer-se que ainda dominam este distrito central, embora a Church of Scotland Mission e a London Missionary Society também operem algures. Cada posto de missão diferente deve também considerar-se como um **umusumba**. Muitos são grandes estabelecimentos, com catedrais enormes e impressivas. Eles possuem e cultivam terras, atraem sequazes, têm aldeias nas suas propriedades consideradas «gente da missão», tais como os **bena musumba** se consideram a gente sequaz de um chefe. Cada sociedade, ainda, introduziu o que constitui aos olhos nativos o seu próprio código novo de leis, que muitas vezes difere das do governo e das dos chefes, como a maior parte das missões proíbem a poligamia, algumas o divórcio, outras beber cerveja, dançar ou cerimónias religiosas de diferentes espécies. Segundo o ponto de vista nativo, presentemente há certas normas bem conhecidas obrigatórias para os membros da comunidade cristã, que algumas vezes os levam mesmo a entrar em conflito com as outras autoridades da sociedade, o funcionário do distrito e o chefe, e uma nova categoria de ofensa conhecida por **fya busenshi** («coisas pagãs») ou **fya kale** («coisas do passado»)

que se julgavam fortemente condenáveis (1). Além dos seus próprios aldeões, as sociedades missionárias exercem autoridade sobre os cristãos espalhados por quase toda a comunidade no território, a sua garra sobre estes «súbditos» deve ser nalguns casos tão forte quanto a dos chefes dos velhos tempos. Nas missões católicas romanas de qualquer dimensão, cada filho de pais cristãos é registado e convocado quando chega a altura de receber instrução, seja qual for a distância a que viva. Cada aldeia é constantemente visitada por professores itinerantes nativos e evangelistas, e pelos próprios missionários brancos.

As sanções para a autoridade dos missionários são muitas. Do lado positivo, o ensino deles e a sua maneira de viver prestam-se a uma nova obediência e uma nova oportunidade a progredir e as suas personalidades inspiram muitas das vezes admiração, afecto e lealdade pessoal. Do lado negativo, há a introdução de uma sanção nova sobrenatural quase tão poderosa como as que sustentavam a autoridade do chefe (2) e a ameaça de êxodo dos membros cristãos de uma comunidade em que a lei cristã seja escarnecida por um chefe de aldeia ou membro proeminente. Isto actua

(1) Isto é uma injustiça feita aos missionários modernos que são os primeiros a encorajar o respeito pelos costumes nativos.

(2) O medo do fogo do inferno, no caso dos nativos velhos e pouco instruídos, o medo de pragas proferidas pelos missionários, como por ex.: «Deus há-de castigá-lo se proceder desse modo» — esta crença é inaceitável numa zona onde se acreditava que o chefe tinha o poder de lançar pragas ao seu povo.

como um poderoso freio no caso de muitas aldeias romanas católicas, uma vez que o desfasamento de todo o conjunto se pode tornar inevitável em tais circunstâncias.

Não existem outros núcleos organizados de europeus nesta área — grandes grupos de fazendeiros ou colonos, por exemplo. Mas pode dizer-se que todos os europeus estão, em certa medida, numa posição de autoridade. Todos têm a força da riqueza e o poder de empregar um grupo de sequazes. Todos têm o **status** social elevado que lhes permite falar com um chefe como de igual para igual, ou as mais das vezes como a um inferior, e os nativos julgam-nos sempre apoiados, quer justa ou injustamente, pelos funcionários administrativos do distrito, embora injustificadamente. Além destas autoridades novas introduzidas na arena política, o poder do chefe bemba é inevitavelmente reduzido pela sua posição económica, que tem vindo sempre a piorar desde os primeiros dias de ocupação europeia. Os administradores bemba nunca foram ricos comparados com um número de potentados africanos. O país deles é pobre. Não possuem gado que poderia ser convertível em dinheiro dentro das modernas condições; o marfim do seu país já não lhes pertence, nem os direitos sobre minérios. A terra não tem valor financeiro, os salários pagos aos chefes foram sempre baixos comparados com o rendimento, digamos, do chefe-supremo dos Barotse (1).

(1) O chefe Barotse recebe um subsídio anual de £ 1700 juntamente com £ 850 da Companhia Britânica da África do Sul e £ 1500 da fábrica de serração de Zambesi, comparado com £ 60 anuais do chefe bemba.

A juntar a isto o serviço prestado pelos homens da tribo aos chefes e de que estes dependiam está reduzido a metade ou menos com a ausência dos homens nas minas, e o que resta é prestado as mais das vezes de má vontade. Estes chefes nunca receberam multas judiciais como uma coisa regular, à maneira dos Bantos possuidores de gado, e ainda não lançaram imposto sobre os ganhos dos homens ausentes nas minas, como se tem feito nalgumas partes da África do Sul.

Tendo em vista estes factos, pode perguntar-se como conseguiu sobreviver o poder dos **Bena nandu** até 1929, altura em que se fez um determinado esforço para restaurá-lo. Em parte devido à sua estrutura de parentesco estreitamente entrelaçado, mas também, segundo penso, devido à força das crenças sobrenaturais em que a sua autoridade se achava largamente baseada. Estas foram naturalmente enfraquecidas com a introdução do cristianismo e a proibição ou desencorajamento de muitos ritos tribais, mas é impossível tratá-los hoje como meras sobrevivências. Pelas mesmas razões, os tribunais dos chefes continuaram a funcionar ao lado dos tribunais do comissário do distrito a despeito de não serem reconhecidos durante trinta anos. Os nativos levaram aí os casos que achavam que os magistrados europeus não entendiam, isto é, assuntos rituais, com as suas raízes na história do passado, e certas acções civis. Assim, ainda havia algumas funções que o povo acreditava poderem ser desempenhadas melhor pelo chefe bemba do que por qualquer autoridade branca nova no território, independentemente da grande tradição histórica subjacente à sua autoridade.

Efeitos dos Decretos de 1929. Pela autoridade nativa e pelas ordenações das cortes nativas de 1929 foi introduzida na Rodésia do Norte uma forma de administração indirecta, sendo o poder das autoridades então instituídas ampliado ou mais precisamente definido por uma ordenação subsequente de 1936. Os chefes e nalguns casos os conselhos de chefes, constituiram-se por meio destas medidas como autoridades nativas. Foi-lhes dada jurisdição sobre territórios definidos, encorajados a emitir ordens em assuntos de higiene, queimar mato, movimento de nativos, constituição das aldeias, etc. Os tribunais nativos também foram reconhecidos e foi-lhes dada jurisdição para todos os casos excepto para feitiçaria, assassinos, casos em que estejam envolvidos europeus, etc. Os chefes recebiam salários pequenos, claro está, e nada adequados às necessidades de um administrador nos tempos actuais (1), contudo aos olhos dos nativos que não estão acostumados a ver grandes somas de dinheiro duma vez, eles constituíam provas substanciais do favor do governo e eram muitas vezes descritos como tal.

Os empregados e os **kapasus** (mensageiros), com salários excessivamente baixos, também estavam ligados aos tribunais. Não havia um controle financeiro

(1) Citimikulu recebe £60 por ano, Mwamba £50 e os outros chefes proporcionalmente ainda menos. Para desenvolvimento sobre a inadequação destes montantes, veja-se o meu «Tribal Government in Transition», **Jounal. African Society**, volume XXXIV, 1935.

até há pouco (1936) quando foi criada a tesouraria nativa (1).

Até onde me foi possível ajuizar (2), esta nova política fez muito no sentido de restaurar o prestígio pessoal dos chefes. A perda de uma autoridade largamente baseada no ritual foi compensada nalguma medida pelo apoio evidente do governo. A maior parte dos Bemba vê perfeitamente que os seus chefes ainda são meramente servos da administração e notam a circunstância de eles não poderem prender ou julgar a maioria dos casos importantes e que os seus julgamentos estão sujeitos a modificação inversa, mas muitas vezes comentaram comigo sobre o que lhes parecia tratar-se de evidentes sinais de favor prestado pela nova política aos seus dirigentes. Como vimos, o aparelho judicial dos Bemba nunca desapareceu na realidade com a instituição dos tribunais brancos, mas o reconhecimento legal dos tribunais dos chefes pela Instrução de 1929 aumentou tremendamente o status dos últimos. Os sucessivos relatórios do governo descreviam os novos tribunais nativos como funcionando bem, enquanto poucas queixas por multas excessivas ou custas judiciais foram feitas contra os chefes. Tais queixas, segundo ouvi, pareciam vir principalmente de nativos educados pertencentes a outras áreas, particularmente da Niassalândia, que pela

(1) A tesouraria bemba teve um saldo de 143 libras em 1938, no total de 1303 libras dividido entre 6 distritos. Veja-se o relatório atrás citado (pág. 215).

(2) Cheguei a este país um ano depois da introdução destas medidas.

primeira vez se viram sujeitos ao direito bemba. No campo legislativo, os funcionários de distrito fizeram determinados esforços para restaurar a autoconfiança das autoridades nativas e para encorajá-las, não só para readquirirem funções de governo que tinham perdido, mas também para desempenharem novas tarefas, tais como a emissão de ordens relativas a higiene, etc.

Na verdade, em vista da posição pessoal dos chefes bemba, pode dizer-se que houve um aumento gradual do **status** devido ao apoio do governo, acrescido do respeito e temor que nunca se perdeu inteiramente. O poder deles é sob vários aspectos surpreendente, ao ter-se em conta a sua pobreza, a sua falta de meios para fazer executar quaisquer decisões tomadas e a presença nos seus territórios de outras autoridades em posição de mando sobre os seus súbditos, em particular o grande número de cristãos vinculados por códigos que não são reconhecidos pelos tribunais dos chefes (1).

À parte a própria posição do chefe, é necessário rever o sistema político como um todo. Até que ponto foi restabelecida a velha máquina do governo com a introdução das Ordenações de 1929? E, mais importante ainda, está tal máquina adaptada às novas necessidades da tribo? A resposta à primeira pergunta

(1) Algumas sociedades missionárias têm seguido a política do governo e têm convidado os chefes a tomarem parte nas comissões executivas das escolas, etc. Outros vêem qualquer aumento na autoridade do chefe como um passo retrógrado.

é um decidido «não». Todo o equilíbrio de autoridade se alterou, em parte pela mudança da posição económica do chefe, em parte por falta de reconhecimento do governo. Nós vimos que os funcionários executivos e judiciais em quem o chefe se apoiava eram mantidos juntos na esperança de recompensas e de alimentos e, nalguns casos, em virtude das suas funções religiosas. Nos dias de hoje o chefe tem menos possibilidades de sustentar os seus conselheiros, principalmente devido à decaída do sistema de trabalho por tributo. Ele não se considera obrigado a distribuir dinheiro da mesma maneira que comida e, em qualquer caso, não tem o suficiente que lhe permita recompensar adequadamente a sua gente. De modo que num tempo em que lhe pedem para desempenhar novas funções de administração os seus sequazes vão-se tornando cada vez em número menor. Eu vi o Citimukulu julgar casos acompanhado apenas do seu empregado pago e observei os bakabilo distraídos no meio da discussão de assuntos importantes devido à falta de alimento. Esta torna-se uma situação impossível que pode ser mudada para melhor por uma medida maior de controle financeiro garantida recentemente pelo governo às autoridades nativas (1), embora as somas agora concedidas para as tesourarias nativas sejam pequenas, e a falta de fundos tenha sempre impedido a compensação dos chefes pela falta do trabalho — tributo e outras circunstâncias que ocorreram na Nigéria, Barotselândia e noutros lados.

---

(1) 25 dos **bakabilo** recebem agora uma libra por ano. (Veja-se o relatório atrás citado, pág. 215).

É também essencial no presente o reconhecimento pelo governo da organização política da tribo e a sua necessária adaptação às condições modernas. Além do descalabro económico dos tribunais do chefe que acaba de ser referido, a maior parte da insatisfação deve-se ao facto de não ser possível qualquer mecanismo de investigação judicial executiva ou consultiva em primeira instância por parte do governo. Os chefes foram considerados como autoridades sem qualquer estudo sobre o modo como as suas decisões deveriam ser executadas. Eles eram designados como «membros do tribunal». Mas, embora os chefes da aldeia e o conselho fossem mencionados como elegíveis para fazerem parte destes tribunais, a presença dos últimos não era aparentemente obrigatória. As importantes funções consultivas dos bakabilo como conselho tribal e o eventual conselho de regência não foram reconhecidos até à investigação antropológica recentemente feita. O resultado infeliz disto foi que o chefe sentiu-se livre para agir sem este controle anterior do seu poder e abertamente manifestou-me a sua satisfação pelo facto. Os conselheiros por outro lado estavam desanimados e disseram: «O governo gosta de chefes. Não nos escuta, a nós, os Bemba». Daqui um sistema político que jamais se poderia descrever como democrático e que exerce um controle menor do que nunca sobre a autoridade do chefe. A dificuldade do ponto de vista administrativo é evidente. Temos aqui um sistema de autoridade política baseado largamente no privilégio ritual hereditário. Abandonar o conselho dos bakabilo é prescindir de um corpo de homens com fortes tradições de governo e um sentido de bem público; confiar

neles sem ao mesmo tempo os treinar nas novas funções e aliar a estes outros elementos, especialmente para os membros mais educados da tribo, é construir sobre uma fundação que não pode durar e negar ao homem comum a experiência de administração que ele requererá no futuro. Semelhantemente, a coordenação das actividades de cada uma das unidades políticas conhecidas por ifyalo baseia-se, presentemente, na relação íntima entre cada um dos chefes governantes e o ritual que os une. Não há representação oficial de cada distrito no Conselho Supremo, visto todos os bakabilo estarem fora do seu próprio território, por mais que eles se considerem responsáveis pelos assuntos de toda a tribo. As proibições rituais ainda impedem os encontros frequentes mesmo dos grandes chefes territoriais, embora ocasionalmente se reúnam em governo ndabas fora das suas próprias capitais. Assim, se alguma vez se tornasse necessário proceder a uma coordenação mais estreita dos diferentes distritos ou a uma representação local, parece que se teria de constituir nesta tribo um conselho geral da tribo do tipo do Conselho Nacional dos Basuto ou dos libandla dos Swazi.

O REINO DOS ANKOLE NO UGANDA

Por K. OBERG

I. PANORAMA TRADICIONAL E HISTÓRICO

Os Ankole formam um reino de entre uma série de pequenos outros reinos nativos que se estendem de norte para o sul pelas fronteiras ocidentais do Protectorado do Uganda. Tanto geográfica como antropologicamente esta é uma região interessante. Limitado a este pela grande barreira do Lago Vitória e a oeste pela montanha do maciço de Ruwenzori, e uma cadeia de lagos que vai do Lago Alberto ao Lago Tanganica, forma um corredor que conduz das amplas pastagens do Nilo Superior aos planaltos do Ruanda Belga e de Tanganica. Geograficamente, este corredor é a típica savana africana com as suas colinas relvadas e esparsos arbustos de acácia.

Outrora, no passado brumoso, esta região foi ocupada por negros agricultores de expressão banto. A queda de água, embora escassa, era suficiente para permitir uma boa distribuição da população pelo país, mais disseminada nas planícies secas do este,

mas mais densa nas regiões montanhosas do ocidente. Mais tarde na história africana, este mesmo corredor constituiu um caminho pelo qual vagas de povo com gado, hamitas negros ou hamitizados, emigraram para o sul. Estes pastoralistas, com os seus grandes rebanhos de gado de longos chifres, supõem-se terem vindo do sul da Abissínia e muitos julgam-nos de origem Galla. Seja qual for a localidade exacta da sua pátria original ou a sua conexão tribal específica ou as razões da sua emigração, não há dúvida de que estes povos estão intimamente ligados pelo sangue e por certos costumes relativos ao gado aos Hamitas. O que é mais importantes, porém, é o facto de onde quer que estes pastoralistas se instalassem em território já ocupado pelos agriculturalistas bantos, eles faziam um ajustamento uniforme,, conquistavam os agriculturalistas e estabeleciam-se eles como classe governante. Assim, quando os britânicos tomaram a chefia da administração do Uganda, há uns quarenta anos, eles encontraram por toda a parte neste corredor os pastoralistas como governantes e os agriculturalistas como servos. Os pastoralistas chamando-se ou Bahima ou Bahuma e os agriculturalistas Bairu ou Bahera. Embora se diga que os Bahima estavam outrora unidos num grande império chamado Kitara, nos tempos históricos este território foi dividido em reinos que se estendiam de Bunyoro através dos Toro e Ankole e Ruanda no território belga. O reino de Buganda também pertence a esta classificação, mas devido a uma maior percentagem da população agrícola, as diferenças agudas raciais em breve desapareceram e só a família real marcava a sua descendência estrangeira.

Este corredor da terra alta, tornou-se, pois, no palco em que os Bahima e os Bairu durante séculos desempenharam o seu drama político. Intrigante e heróica como sem dúvida foram as cenas de abertura deste drama, a história como facto histórico perdeu-se para nós para sempre. Mas para todo o Muhima este passado é uma realidade viva e fascinante. Quer ele seja corporizado num canto, num recitativo ou num conto da lareira, o tema é sempre o mesmo. É de pilhagem, de andar errante, de batalhas entre clãs e reis, de fome e doença, de feitiçaria e sacrifício. Através deste vasto corpo de mito e lenda, nós somos capazes de apreender algo da natureza épica da luta que teve lugar nos plainos do Uganda Ocidental e que, num caso, deu origem ao reino dos Ankole

Há muito tempo, dizem estas lendas, havia Bahima e Bairu na terra. Os Bahima viviam no Ankole oriental com o seu gado enquanto que os Bairu cultivavam a terra no ocidente. Naqueles dias, os Bahima não tinham nem reis nem chefes, mas os homens importantes nos clãs resolviam as querelas. Entre os homens ricos ainda são lembrados os seguintes: Nyawera viveu em Kashari e pertencia ao clã Abaitera; Rwzigami viveu em Rugondo e pertencia ao clã Abasite; Ishemurindwa do clã Abaishekatwa viveu em Masha; Karara do Abakoboza viveu em Ruanda; Rwanyakizha do Abarami viveu em Nshara e, enquanto Mariza do clã Abararira viveu em Bukanga. Havia também outros clãs, demasiado numerosos para aqui os mencionar. Estes Bahima são hoje apontados como sendo os primeiros Bahima de Ankole. Não existem his-

tórias de como eles chegaram lá. Outros clãs vieram para Ankole mais tarde oriundos dos países vizinhos.

Os Bahiru viviam em Rwanpara, Shema, Bhwezhu e Igara. Não se sabe se tinham clãs ou se estavam organizados sob chefes. Não havia guerra entre os Bahima e os Bairu naqueles dias, cada um vivia na sua secção do país trocando cerveja e milho por leite e manteiga.

Então, inesperadamente, apareceu um povo estranho. Chamavam-se os Abachwezi. Do ciclo das canções e lendas, estes Abachwezi parecem ser aquelas mesmas figuras que desempenharam no passado dos Banyoro, Baganda, Batoro, Abakaragwe, e pelo menos certos grupos, entre os Banyanruanda, um papel tão importante. Enquanto que as opiniões referentes à sua origem e desaparecimento diferem, há, no fundo, uma concordância fundamental quanto ao seu carácter, feitos e direcção dos seus movimentos. Todas as lendas salientam o facto, por exemplo, de os Abachwezi terem vindo do norte, que não eram muito numerosos, que conquistaram o povo à sua maneira e depois desapareceram em direcção ao sul, acabando por sumir-se nos lagos ou crateras.

De acordo com a lenda, estes Abachwezi eram gente maravilhosa. «Eles eram como os Bahima, mas mais brilhantes. Não se podia olhar para a face deles porque os seus olhos tinham tanto brilho que fazia mal a outros olhos olhá-los. Era como olhar para o Sol. Eles vestiam-se da casca das árvores e usavam sandálias de pele de vaca. As mulheres cobriam a face em público e eram guardadas por eunucos. Os abachwezi importantes construíam grandes casas de erva e tinham os currais próximo. Eles tinham muito gado e viviam do leite, da carne e da cerveja, especialmente cerveja misturada com mel. Eram grandes caçadores e mágicos.» Esta descrição dos Abachwezi é feita terra a terra. A maior parte dos relatos fala dos seus feitos sobrenaturais, da sua terrível força, do seu poder de se tornarem invisíveis, da sua riqueza em gado, da beleza das suas mulheres, da dominação cruel de todos quantos conquistavam.

A maior parte das histórias concordam ao afirmar que Ndahura era o grande conquistador, o chefe Omuchwezi. Em Ankole, Ndahura não é tão bem conhecido como em Toro e Bunyoro, onde ele é considerado o primeiro rei Abachwezi. Ele é aí considerado o filho de um antigo rei e de uma mulher chamada Nyinyamwiru (mãe de Mwiru) e foi ele que se diz ter consolidado o império Kitara. Depois da conquista, ele reorganizou o seu reino em distritos, nomeando os seus filhos e os favoritos como administradores. Enviou Wamara para Ankole, que é aí considerado o primeiro rei Abachwezi. A palavra «Wamara» vem do verbo **okumara**, acabar ou completar. Muitos Banyankole explicaram que ele acabou o que o pai principiara — nomeadamente, a conquista do império. Wamara viveu em Bwera, que era então uma parte de Ankole maior e governou Ankole, Karagwe e uma parte da Buganda do sul. Dizia-se que Wamara era bom para com os seus favoritos e estava sempre pronto para os tirar de dificuldades. Quando o gado lhes morria dava-lhes vacas do seu próprio rebanho

e ajudava-os a pagar os seus dotes de casamento. Através dos seus poderes mágicos, ele podia fazer chuva, fazer com que as mulheres estéreis tivessem filhos e evitar a doença no gado. Wamara tinha muitos filhos e parentes, todos descritos em canções e lendas. Havia Murindwa, o filho mais velho de Wamara, notável pela sua sabedoria; havia Mugenyi, que herdou as suas vacas em Bwera e diz-se ter construído a sua obra na terra em Biggo; Kazoba era outro filho, «lindo como uma baga e tímido como um antílope marsh»; Ibona era um feiticeiro; Riangombe um caçador; Kagoro, um conquistador de novas terras de pastagens, o primeiro em todas as guerras; Mugasha era um que abria poços de água para o gado.

Os Abachewzi viviam, pois, em Ankole, governavam o país, apascentavam o seu gado e realizavam prodígios, mas não permaneceram ali por muito tempo. A má fortuna caiu sobre eles. Primeiro, o povo começou a desobedecer a Abachwezi e mesmo as suas mulheres se revoltaram. Depois as vacas começaram a morrer e o povo a adoecer de uma doença desconhecida. Quando a vaca Bihogo e o touro principal morreram, os Abachewzi ficaram preocupados e quiseram ir-se embora. A catástrofe final foi o assassínio de Murindwa pelos membros do clã Abasingo. Diz-se que foi lançado numa fogueira e aí morreu. Mas antes de partir, Kagoro vingou a morte do irmão matando muitos Abasingos, Wamara amaldiçoou o clã e até hoje a praga mantém-se em Ankole. Os Abachwezi mudaram então para Karagwe com o gado que tinha restado. Mugasha é o herói trágico desta retirada. Ao ser

forçado a abandonar Ankole, ficou muito triste e tentou suicidar-se. Os outros Abachwezi, porém, impediram-no de realizar o seu intento por magia. Em vez de desaparecer no lago Kyaikambara como os outros Abachwezi, Mugasha foi para as ilhas de Sesse no Lago Vitória e diz-se que ainda aí está.

Enquanto os Abachwezi fugiam de Ankole, Katuku, um chefe de aldeia Mwiru, apanhou-os e persuadiu Ruhinda, um dos Abachwezi mais novos, e a sua mãe, Nzhunwakyi, a voltar a Ankole com ele. Houve um grande debate antes de Ruhinda finalmente concordar. Diz-se então que ele foi escondido por algum tempo com o tambor real, Bagyendanwa, por Katuku e os seus companheiros. Quando pairou de novo a paz sobre Ankole diz-se que Ruhinda saíu do seu esconderijo, se instalou como administrador dos Bahima e dos Bairu, e assim se tornou o fundador da dinastia Abahinda, que até hoje administra Ankole. Muitos Banyankole acreditam hoje firmemente que os Abachwezi não morreram, mas desapareceram e hão-de voltar outra vez para os governar. Entretanto os espíritos dos Abachwezi ainda mandam no país e desenvolveu-se um culto cujos membros fazem ofertas periódicas aos espíritos Abachwezi. Este culto do espírito Abachwezi é hoje conhecido pelo culto de Emandwa. Além disso, em Ankole há muitos lugares e relíquias ligados com os Abachwezi. Estes lugares tornaram-se sagrados para os Banyankole e são evitados por eles, as relíquias tornaram-se símbolos de realeza. Os Banyankole ficaram tão marcados pelos Abachwezi que quando os europeus chegaram a Ankole eles pensaram

que eram os Abachwezi que regressavam. Os Europeus eram diferentes, mais poderosos, capazes de fazer coisas incríveis. Os Europeus como os Abachwezi, são capazes de viajar pelo ar, de fazer um fogo sem deixar cinzas, de viajar pelo país rapidamente. Uma outra versão é a de que os Europeus não são os Abachwezi, mas os seus servos mandados para castigar os Banyankole por terem maltratado os seus primeiros governadores.

O ciclo das lendas dos Abachwezi, pois, é a versão dos Muhima da sua história cultural, particularmente quando narra a origem das suas instituições políticas. Não podemos, naturalmente, considerar esta versão como história autêntica. Porém, a sua significação sociológica é muito importante. Descreve Ankole quando foi ocupado primeiro pelos agriculturalistas Bairu e alguns pastores Bahima, vivendo relativamente isolados e sem uma organização política desenvolvida. Descreve as migrações posteriores dos Bahima, um período de luta, uma subjugação final dos Bairu pelos Bahima e o estabelecimento de um reino. Mas ainda mais do que isto fornece a estrutura política com o tradicional fundo lendário, o que lhe empresta uma santidade tradicional e uma base de absolutismo e permanência.

Mas nós não precisamos de recorrer às lendas nativas para sabermos a origem do reino Banyankole. A evidência apresenta-se ao estudioso por todos os lados. Ainda hoje podemos observar as forças sociais e ambientais que deram lugar ao complexo particular da sociedade Banyankole e das suas instituições políticas.

O papel dos factores ambienciais de clima e topografia em trazerem os pastoralistas Bahima e os agricultores Bairu a um contacto não pode ser subestimado. Ankole, como vimos, é uma secção de um comprido e estreito cinto do país da savana que se estende ao longo da parte ocidental do vale Rift, a oeste do lago Aberto no Sudão ao lago Kivu no Ruanda. Está firmemente estabelecido que os povos negros hamitizados emigraram para sul por esta via e tempo houve em que este cinto de terra relvada estava cheio de guardadores de gado. Semelhantemente, as condições climáticas tornaram possível a colonização desta área por populações agrícolas relativamente densas. Mas o contacto devido a condições ambienciais apenas não explica uma subjugação permanente, o pagamento de tributo e uma estrutura estatal. O isolamento, segregação e exterminação eram maneiras alternantes de adaptação. O isolamento era impossível, devido à natureza do país e à densidade da população. Os Bairu não podiam mudar-se para as áreas montanhosas relativamente pequenas. Por outro lado, como mostrámos, as lendas narram uma situação de segregação anterior à pressão da população Bahima exercida sobre uma fixação geral de Ankole pelos pastoralistas. A exterminação talvez fosse possível, mas os Bahima preferiram dominar os Bairu porque o seu domínio era pago. Embora a técnica agrícola dos Bairu não produzisse um grande excedente, podia produzir, sob pressão, cerveja e milho suficiente para tornar a dominação proveitosa. Nesta conexão, devemos sempre lembrar que os Bairu tinham de abastecer uma população que era apenas

um décimo da sua. Se se invertessem os números, a exploração não teria sido, provavelmente, bem sucedida. Por outro lado, a produção agrícola não era tal que pudesse ter suprido por completo as necessidades dos Bahima. Os Bahima, então como agora, viviam do seu gado e forçavam os seus servos a dar-lhes tanta cerveja, milho e trabalho quanto pudessem sem destruir a fonte de produção. Em conexão com isto, pode ser esclarecedora pelo contrato a situação em que os Masai se acharam. Quando eles varreram os extensos plainos da região oriental do vale Rift, encontraram aí apenas alguns caçadores errantes Wanderobo que nem interferiram com os hábitos pastoris dos Masai nem ofereceram possibilidades para exploração económica. Estabeleceram-se relações de permuta, mas uma exploração que conduzisse a uma dominação política através de uma organização estatal não teve lugar.

A dominação Bahima dos Bairu surgiu não apenas por estes povos, racial e economicamente diferentes, serem postos em contacto em largas camadas pelas condições ambienciais e por isso ser economicamente proveitoso, mas também porque os Bahima tinham capacidade para dominar. Os pastores Bahima acostumados a proteger os seus rebanhos de inimigos animais e humanos, eram individualmente homens superiores de combate. A pilhagem e contra-pilhagem constantes desenvolveram uma disciplina militar a que se podia dar expansão e ser aplicada para fins políticos. A organização do kraal Bahima era um empreendimento colectivo maior do que a do casal Bairu. A linhagem ou **ekyika** unilateral proporcionava

uma cooperação política e militar mais ampla do que a **oruganda** Bairu ou família extensa relativamente mais pequena.

Assim, mesmo sem um desenvolvimento maior da organização política, os Bahima tinham a vantagem da experiência guerreira e da cooperação. Depois dos Bahima de Ankole terem conquistado os Bairu e imposto a sua vontade através de estado de organização, viram-se em face de uma nova situação, tinham de defender o seu país, o seu gado e os súbditos Bairu dos ataques externos. As forças de defesa e as de contra-pilhagem não eram uma garantia de segurança. O método mais satisfatório de impedir a agressão estava na permanente subjugação dos invasores. A conquista de outro povo pastoral, menos organizado, tornou-se um aspecto necessário da defesa do Estado. Aqui, de novo podemos contrastar a situação em que os próprios Bahima se encontravam com aquela que se apresentava aos Masai. Os Masai eram predominantemente ratoneiros do gado, atacando subitamente as aldeias e os casais dos seus vizinhos, levando todo o gado e víveres que pudessem encontrar, retirando-se depois para os seus plainos. Eles não invadiam o território dos seus vizinhos, porque não precisavam de alargar os seus campos de pastagem, nem a terra dos seus vizinhos, como a dos Kikuyu e dos Kavirondo, era a ideal para gado. Além disso, os Masai não estavam sujeitos a pressão permanente por parte das tribos que os cercavam. Eles eram antes de tudo atacantes e não atacados.

Enquanto a conquista dos povos pastoris vizinhos se impunha por necessidades de defesa, isso tinha o seu aspecto de proveito económico. Compensava dominar estes grupos mais fracos, porque eles podiam pagar tributo com o gado. O povo pastoril conquistado ficava sob o mando do representante de um rei, que realizava a recolha do tributo e o apresentava ao rei. Um aspecto interessante desta gente conquistada era que, sendo Bahima, depressa se amalgamavam com os conquistadores. Os Bahima de Empororo, que antigamente eram independentes, foram conquistados e durante um tempo pagaram regularmente tributo, mas, com o aumento de pressão de Ruanda, eles lutaram lado a lado com os seus conquistadores, sendo-lhes dado depois disto **status** legal e político igual aos Bahima de Ankole.

Exactamente como os Bahima de Ankole estavam organizados num Estado e como criaram a sociedade política do reino dos Banyankole nós não podemos dizer. Mas os elementos da situação tal como os enumerámos são observáveis. Havia condições externas às quais os Bahima se ajustavam e pela análise detalhada dos processos de ajustamento estas condições tornaram-se patentes. Este processo de ajustamento corresponde às funções do Estado dos Bahima. A primeira de entre estas funções era a dominação dos Bairu, expressa por um **status** legal inferior e pela obrigação de pagamento de tributo; juntamente com o **status** legal inferior vinha o **status** social inferior baseado essencialmente numa diferença de casta. Em segundo lugar, vinha a de o Estado defender o território e o povo de Ankole dos conquistadores e dos

ratoneiros externos. Em terceiro lugar, o Estado seguia um programa de conquista que era apenas limitado por incursões semelhantes da parte dos reinos vizinhos.

II. «STATUS» POLÍTICO

O que é a acção política se não criação e destruição de formas de organização social através do exercício do poder organizado? Logo que os Bahima e Bairu, etnicamente diferentes, foram postos em contacto pelas forças ambienciais e sociais, eles viram-se forçados a definir não apenas as suas relações uns com os outros, mas também a modificar as relações obrigatórias dos membros de cada grupo uns para com os outros.

Os pastores Bahima deixaram de ser homens independentes unidos em famílias extensas e linhagens e clãs frouxamente entrelaçados. Eles eram agora também membros de um grupo político. Se os Bahima iam além dos seus interesses como Bahima, eles tinham de organizar e agir como Bahima. No fundo, esta nova relação baseava-se na qualidade de ser Bahima, na raça e na posse do gado. Mas este laço político especial tinha de criar-se e de ser conscientemente sentido. Envolvia liderança, cooperação, submissão à autoridade. Deu lugar à realeza e ao princípio dinástico, à organização de forças militares e à chefatura. Em suma, converteu os Bahima num Estado, o núcleo do reino de Banyankole. Esta nova relação política estabeleceu-se através de **okutoizha**,

ou clientela. Um proprietário de gado Muhima comparecia perante o Mugabe, o rei, jurava segui-lo em caso de guerra e actuava de modo a dar periodicamente ao Mugabe um número de cabeças de gado para manter presente esta relação. Por outro lado, a clientela podia romper-se pela recusa do **omutoizha**, ou cliente de pagar tributo. Esta era uma forma perfeitamente reconhecida de romper a ligação, e só quando um número de Bahima se apresentavam em grupo para mais eficazmente desafiar o rei é que este acto se considerava rebelião. Mesmo assim, se a gente rebelada pagasse tributo, seria perdoada pelo rei. Se, porém, um Muhima induzia outros a pagarem tributo a si e se apoderava de gado em incursões sem dar uma parte ao Mugabe, podia ser acusado de traição e o Mugabe enviaria as suas forças para o suprimir. A associação envolvia um número de obrigações por parte do associado para com o Mugabe. Antes de todos estes deveres estava o serviço militar. Cada Muhima, mesmo se ele não fosse um membro de um bando militar, tinha de ir para a guerra quando chamado. Qualquer gado que um Muhima adquirisse através de uma incursão particular era reclamado pelo Mugabe e uma parte deste tinha de lhe ser entregue. A associação obrigava cada Muhima a fazer visitas periódicas ao **orurembo** (kraal) do Mugabe, como pagamentos de tributo. Ele ficava também obrigado a entregar gado ao angariador do Mugabe quando o rei estivesse precisado de gado. Sempre que um Muhima morria, o seu herdeiro tinha de informar o Mugabe desse facto e renovar o laço de associação dando uma «vaca de enterro».

Em troca do serviço militar e do pagamento do tributo, o cliente recebia protecção. Primeiro, o Mugabe protegia o gado do seu cliente dos incursores de gado e quando aquele era vítima de incursões ajudava-o na retaliação. Se um cliente perdia todo o seu gado em virtude de incursão ou doença, o Mugabe era obrigado a ajudar o homem a formar um novo rebanho. Segundo, o Mugabe mantinha a paz entre os clientes. A nenhum cliente se permitia fazer incursões ou roubar o gado de um outro cliente ou fazer mal à sua pessoa ou dependentes. Se ocorriam quebras de paz, o transgressor era acusado e julgado ante o Mugabe. Nos casos de assassínio, o Mugabe garantia aos parentes o direito de vingança de sangue. Finalmente, o Mugabe era o instrumento que permitia aos seus clientes o alargamento dos rebanhos e pastagens por meio de incursões e conquista.

Resumindo, pois, o Estado dos Bahima consistia de homens livres proprietários de gado e do seu chefe, o Mugabe. O laço específico que ligava os pastores ao seu chefe era da natureza da associação, **obutoizha**. Os Bahima só estavam politicamente organizados no facto de combinarem com a finalidade de criar e manter o sistema particular das relações diferenciais que existiam no reino. A força fundamental que o Estado exercia para manter estas relações era o poder militar. Vamos agora examinar os laços que ligavam os povos sujeitos ao rei.

Para os Bahima, a palavra «Bairu» significa servidão, um estado legal inferior ao existente entre eles. O índex do **status** Bairu era a raça e a dependência da agricultura para viverem. A diferença de **status**

talvez possa exprimir-se melhor por uma enumeração das limitações dos direitos Bairu.

Os Bairu não tinham o direito de possuir vacas produtivas. Por serviços prestados aos Bahima, recebiam às vezes vacas estéreis e vitelos. Os Bairu guardavam este gado para pagamentos de casamento ou matavam-no para alimento. Se um Bairu tinha em seu poder vacas produtoras, qualquer Muhima lhas podia tirar. Há uma história entre os Bairu que conta que antigamente eles possuíam gado, mas que lhes fora tirado pelos Bahima invasores. Alguns veterinários, funcionários no Uganda Ocidental, acreditam nisto e que o gado que os Bairu possuíam era de uma cria diferente da Ankole, de cornos longos, dos tempos de hoje. Eles baseiam esta crença na existência de um tipo de gado de cornos mais curtos na orla do país Bahima, como, por exemplo, o gado dos Bakiga de Kigezi.

A distinção social entre os Bahima e os Bairu era mantida por uma estrita proibição de casamento. Nenhum Bairu podia casar com uma mulher Muhima. Os Bahima, quando se lhes pergunta sobre o assunto riem e dizem que tal casamento é completamente fora da razão. Não só é repugnante a ideia de um tal casamento para os Bahima como a sua validade impossível, pois os Bairu, nos tempos antigos, não possuíam o gado necessário para o lôbolo. Os homens Bahimba não casavam com mulheres Bairu, porque não era legal dar gado aos Bairu, e só o gado legitimava o casamento e a prole. Por outro lado, porém, os homens Bahima arranjavam concubinas dentre as

raparigas Bairu. Estas mulheres não tinham **status** de mulheres casadas e eram, geralmente, descritas como criadas. As concubinas Bairu encontravam-se especialmente entre os chefes Bahima e deram lugar a uma classe de meia-casta conhecida por Abambari. Do ponto de vista de **status** jurídico, as Abambari classificavam-se como Bairu, mas muitas vezes a consideração pessoal modificava o rigor estrito da regra. Um chefe Muhima ou proprietário de gado sem filhos de um casamento Muhima tornava um filho legítimo seu herdeiro. Com o tempo formavam-se linhagens inteiras de tais uniões. Os Bahima distinguiam estes subclãs de meia-casta chamando-lhes a gente de um certo homem em vez de os filhos de um certo homem, que é o nome dado a um subclã do puro estrato Bahima. O efeito da concubinagem é notório quando se comparem os tipos físicos da classe principal com os do pastor vulgar de distritos mais remotos das secções agrícolas. Encontra-se uma percentagem maior de negros Bantos entre a classe principal.

Vimos que a organização militar estava nas mãos do Mugabe, que instruía certos chefes na formação de bandos de guerreiros para a protecção das fronteiras. Nenhum bando podia ser formado sem a expressa vontade do rei. Enquanto cada Muhima estava destinado ao serviço militar, os Bairu, estavam pelo contrário, banidos de servir nestes bandos. Ao Bairu faltava por conseguinte o treino e a disciplina militar necessários para produzirem qualquer modificação no seu **status.**

As posições oficiais elevadas estavam por assim dizer vedadas ao Bairu. Nenhum Bairu, por exemplo,

podia tornar-se num **enganzi** ou num **omugaragwe**. Os **abakungu**, contudo, nomeavam assistentes Bairu que os ajudavam na recolha do tributo nos vários distritos. Estes assistentes eram também chamados **abakungu** e eram considerados pelos Bairu como chefes de distrito. Os Bahima, porém, pretendem que estes indivíduos nunca tenham tido **status** de importância.

Talvez a característica mais saliente da servidão Bairu fosse a regra de que, sob nenhuma circunstância, um Bairu podia matar um Muhima. O direito de vingança de sangue que se exercia nas famílias extensas dos Bairu entre si mesmos não podia estender-se aos Bahima. Se um Bahima matava um Bairu, a família extensa do homem assassinado não podia exigir vingança de sangue, embora algumas vezes fosse capaz de obter compensação através da interveniência do Mugabe. Os Bahima, por outro lado, podiam vingar a morte de um parente se este fosse assassinado por um Bairu sem consultar o Mugabe. Os Bairu não tinham **status** político. Não tinham meio reconhecido pelo qual pudessem alterar a categoria legal inferior imposta sobre eles. A exploração dos Bairu pelos Bahima tomava a forma de pagamento de tributo em alimento e trabalho e, com esta finalidade, os Bahima procediam de molde a mantê-los na sujeição. Mas os Bairu não eram à margem da lei inferiores como era o seu **status** em relação ao dos Bahima. Dentro da sua própria esfera, este **status** tinha aspectos positivos. A recolha do tributo estava organizada de tal maneira que apenas os chefes podiam exercê-la à vontade.

Os pequenos proprietários de gado não tinham o direito legítimo de obter tributo dos Bairu.

Isto não significa, porém, que só os chefes beneficiassem do tributo recolhido. Era uma prática comum dos pastores Bahima visitarem os seus chefes, ficando algumas vezes vários dias nos **kraals** destes. Era dever do chefe dar a estes homens cerveja e caldo de milho. Assim, o alimento que vinha para o Kraal do chefe na qualidade de tributo era mais tarde distribuído entre os Bahima na sua totalidade. Cada chefe tinha um número de artistas Bairu que faziam lanças, vasos de leite e baldes de água. Estes artigos também eram obtidos pelos Bahima ordinários dos chefes. Os pastores, naturalmente, podiam obter estes artigos directamente dos Bairu através de permuta, o que faziam dentro de certos limites. Mas o tributo organizado e a sua distribuição controlava a permuta dos géneros que de outro modo seria livre. A recolha do tributo sem autorização era considerada roubo e punida pelo Mugabe. Qualquer Bairu podia ir junto do Mugabe ou de um dos seus chefes e queixar-se do mau tratamento e podia exigir compensação pelos danos. Para tornar a sua reclamação mais eficiente, um Bairu levava presentes especiais ao Mugabe e, deste modo, clamava por protecção. Por outras palavras, embora o sistema Bairu de direitos fosse mais apertado e restrito do que o **status** mais amplo dos Bahima, este sistema estava ainda protegido pelo Estado Bahima.

Uma outra classe que formava uma parte do reino Banyankole era constituída por Bahima conquistados os **Abatoro** que tinham antigamente formado chefados

ou partes de outros reinos. Para esta gente o Mugabe costumava nomear um senhor que os forçava a pagar tributo em gado e que deitava por terra qualquer tentativa de rebelião. Esta gente era da mesma raça e o **status** económico sendo o mesmo levava com o tempo ao amalgamento com os Bahima de Ankole. Um **Omutoro** podia tornar-se num cliente do Mugabe, pagando **obutoizha**, depois do que ele disfrutava de todos os direitos de um Muhima.

Os Abatoro, embora não tendo **status** idêntico ao dos Abatoizha, ou clientes, comiam melhor do que os servos Bairu. Não havia barreira para o casamento entre uns e outros e a vingança de sangue podia ter lugar, derivando este direito da similaridade racial subjacente. A ascensão dos Abatoro como uma classe foi gradual e passou por um processo de mudança individual de lealdade ao Mugabe. Por outro lado, o representante do Mugabe nestes distritos algumas vezes procurava estabelecer-se como um chefe independente rebelando-se contra o Mugabe. Rebeliões repetidas muitas vezes significavam a confiscação total do gado dos Abatoro e a morte dos donos do gado, sendo as mulheres e crianças destes donos de gado levadas e distribuídas pelo Mugabe entre os seus adeptos.

Os Abahuku, ou escravos, eram uma outra classe de gente sujeita no reino Banyankole. Muito pouco pode saber-se sobre escravatura em Ankole. Os escravos eram propriedade do Mugabe, dos chefes dirigentes e dos proprietários de gado mais ricos, eram inteiramente constituídos por Bairu capturados nas incursões feitas nos reinos vizinhos. Os escravos

tinham as orelhas cortadas para que se fugissem pudessem ser reconhecidos e apanhados de novo. Os escravos eram usados como cortadores de madeira, acarretadores de água e carniceiros. Não há nada que indique que os escravos eram vendidos ou trocados, embora os chefes dessem uns aos outros presentes de escravos. Enquanto os escravos executavam tarefas domésticas, não pode dizer-se que o seu todo fosse mais difícil do que o dos artistas Bairu que formavam uma parte do casal de cada chefe. Sendo um prisioneiro de guerra, o escravo não tinha **status** legal na comunidade e era a propriedade privada da pessoa que o possuía e que tinha o direito de proceder para com ele como lhe aprouvesse.

Para todos os efeitos, a escravatura restringia-se apenas aos muito ricos e os escravos eram em número escasso. Apenas aqueles indivíduos que tinham riqueza supérflua podiam dar-se ao luxo de manter escravos.

Quando se pergunta aos Bahima a razão porque não tinham escravos pastores, respondem que não se podia confiar neles e que teriam tido de os acompanhar no pastoreio. Os escravos, dizem eles, só eram utilizados para limpar os currais e para trazer madeira e água. Na agricultura, com os instrumentos e técnicos Bairu a escravatura não compensava. Nem a técnica agrícola nem a especialização da arte estavam suficientemente desenvolvidas para tornar a escravatura em larga escala economicamente proveitosa.

Embora a autoridade suprema política e jurídica se investisse no Mugabe como o representante dos Bahima politicamente organizados, uma certa margem de poder político e jurídico era deixado às famí-

lias extensas tanto Bahima como Bairu. A função do Mugabe e dos seus chefes repousa mais em julgar do que em executar as punições. Além disso, não havia polícia organizada para guardar a vida e a propriedade. Por conseguinte como se guardavam os membros da comunidade das acções criminosas e como ajudavam a executar as sentenças passadas pelo Mugabe? É justamente aqui que a família extensa desempenhava o seu importante papel. Como uma unidade política, desencorajava os ataques sobre os seus membros por malfeitores individuais. Logo que um crime era cometido, o chefe da família extensa levava o caso perante o Mugabe. Em casos de assassínio, o Mugabe concedia o direito à vingança de sangue, que, porém, tinha de ser levado a cabo por membros da família extensa injuriada. Em ofensas menores, o julgamento do Mugabe era geralmente suficiente para resolver a questão.

A família extensa, portanto, garantia os direitos dos seus membros na comunidade contra os ataques de ofensores individuais do direito e prática costumeiros. Em assuntos relativos unicamente a uma família extensa, a autoridade judicial era deixada quase inteiramente nas mãos do chefe deste grupo. O assassínio dentro da família extensa não era assunto para o Mugabe decidir, mas era disposto pelo **nyinyeka**, ou chefe da família extensa.

Sumariamente, podíamos dizer que, sob o ponto de vista do **status** político e legal, os membros do reino Banyankole não formavam uma massa homogénea, mas distinguiam-se por uma larga gama de direitos e proibições, resultando numa estratificação

da sociedade em classes. No topo estava o Estado Bahima com o seu núcleo governativo centrado em torno do Mugabe. Em baixo estavam as classes sujeitas dos Bairu, os Abatoro e os Abahuku. A natureza de casta desta estratificação era pronunciada, residindo por último nas diferenças raciais e económicas. O complexo activo desta sociedade política torna-se inteligível, não só pela determinação dos papéis desempenhados pelas várias partes, como pela observação da relação genética destas partes. O **status** dos Bairu, por exemplo, como uma classe sujeita, não se explica completamente ao afirmar-se que eles pagavam tributo e estavam proibidos de possuir gado, mas sim quando se mostra que este **status** era imposto e mantido pelos Bahima na qualidade de um grupo militarmente organizado. A relação Bahima-Bairu era uma invenção Bahima. Se estabelecermos o contraste desta diferença de classe com a relação política existente entre os Bahima, a distinção torna-se clara. O Estado Bahima politicamente organizado era uma associação de homens livres expressando a sua unidade em termos de clientela, levantando-se esta unidade como uma resposta a condições externas bem definidas. A clientela como ficou demonstrado pode descrever-se pelas suas funções: clientela que, como um sistema de cooperação, executava empreendimentos colectivos tais como incursões, conquistas e dominação, e servia como um sistema de segurança mútua contra os riscos inerentes a uma comunidade salteadora. As permutas de gado entre os Bahima eram trocas livres que dependiam dos interesses mútuos das partes em questão. A relação Bahima-Bairu, ou servidão Bairu,

pelo contrário, não era um sistema de cooperação desta espécie. Os Bahima e os Bairu não colaboravam em actividades colectivas, económicas ou políticas, nem pode o pagamento do tributo ser classificado de «troca livre». Nós podíamos contestar que os Bairu recebessem protecção pelos serviços que prestavam aos seus senhores, os Bahima. Porém, se analisarmos cuidadosamente esta protecção, parece não ser diferente daquela que os Bahima dispensavam pelo seu gado, terra, bens móveis e escravos. E, além disso, os Bairu tinham de ser protegidos dos Bahima dos reinos vizinhos e não dos outros Bairu.

Por outro lado, a distinção não deve ser feita com demasiado rigor porque servidão não é escravidão. Os Bairu tinham direitos bem definidos que os escravos não possuem. Mais ainda, a sociedade Banyankole não era estática. As diferenças agudas entre os Bahima e os Bairu salientes na análise precedente estavam sujeitas a uma pressão firme de forças sociais que levavam à sua obliteração. A despeito da proibição de intercasamento, a miscegenação tinha lugar. Uma classe de meias-castas surgiu conhecida por **Abambari**, cujo **status**, embora não claramente definido, nem sempre era o dos Bairu. Um **omwambari**, cujo pai era um chefe, tornava-se muitas vezes dono de gado e era reconhecido como um homem de importância, se de **status** ambíguo. Na nossa descrição da organização do parentesco, tivemos ocasião de nos referir a um número de subclãs Bahima de pura descendência. Também se disse que o pai do actual Mugabe instituiu um grupo de guerreiros Bairu de modo a contra-atacar o esforço determinado dos Banyanruanda de conquistar Ankole. Dos relatos que me foram feitos pelos nativos de Toro e do relatório de Rosco dos Bakitara, parece que o amalgamento Bairu-Bahima foi muito maior nestes reinos do que em Ankole. A despeito destas forças se conjugarem para uma uniformidade, a estrutura política tradicional do reino Banyankole era essencialmente estratificada, dependendo dos Bahima como um poder dominante.

III. O REI E O KRAAL REAL

Até agora acentuámos as forças que reuniram os elementos etnicamente diferentes e a resultante estratificação social com a sua formalização em relações políticas estritamente definidas. O rei, ou Mugabe, como observámos, formava o centro deste sistema de relações. O exercício de poder exigia ainda outros desenvolvimentos. À volta do rei criou-se um sistema de governo, constituído pelos detentores dos cargos, os bandos militares e a hoste de servos e especialistas para sustentar a dignidade e autoridade do rei e para executar as suas ordens na qualidade de chefe da casta dirigente Bahima politicamente organizada.

A posição do Mugabe era exaltada, a sua autoridade suprema, a sua liderança envolvente. O **status** elevado era sancionado, em primeiro lugar, pela sua descendência de Ruhinda, o originário da dinastia Abaninda, e, em segundo lugar, pela sua posse dos símbolos de realeza — o tambor real, Bagyendanwa, e o véu de cartas **Rutare**. Tanto a descendência como

os símbolos de realeza diz-se datarem dos tempos dos reis semíticos Abachwezi. A palavra Mugabe deriva do verbo **okugaba**, dar, e parece implicar que o Mugabe era um dador, embora muitos Banyankole descrevam o Mugabe como alguém a quem foi dado Mugabeship pelos Abachwezi. O poder do Mugabe estendia-se sobre os pastores livres, possuidores de gado de Ankole que estavam vinculados a ele por mútuos laços de defesa e agressão, sobre os pastores conquistados que lhe pagavam tributo, sobre alguns camponeses Bairu que viviam no território tribal. Ainda hoje a realeza em Ankole perdeu a sua finalidade essencial e muito da sua cor revela-nos a sua forma original através de inúmeras canções e histórias cantadas e contadas à volta do fogo nos Kraals Bahima.

Os poderes religiosos, mágicos e físicos estavam investidos na pessoa do rei. Nas canções e no chamamento ele era tratado por «leão», o mais feroz e corajoso dos animais incursores de gado. Ele era chamado o «touro condutor», porque o gado aumentava através dele por incursão e dádiva. Ele era chamado «o território de Ankole» porque ele tinha «comido» as terras de pastoreio e defendia-se contra a agressão. Ele era chamado o «tambor» porque como tambor ele mantinha a unidade dos homens sob o seu poder. Ele era chamado a «lua» porque através da lua ele tinha poder para afastar o mal e trazer a fortuna para a tribo. Poder, pois, tanto físico como espiritual, era a qualidade inerente da realeza. E quando os poderes físicos do rei diminuíam, com o avançar da idade, estes poderes reais

diminuíam, segundo se cria, com eles. Não se permitia, por conseguinte, que nenhum rei envelhecesse ou enfraquecesse. Quando a doença ou a idade traziam consigo o enfraquecimento, o Mugabe tomava veneno preparado para ele pelos seus mágicos, e morria, deixando caminho para um rei novo e viril que pudesse manter a unidade do reino e travar guerras com sucesso contra os inimigos externos.

O **status** jurídico de Mugabe dava-lhe a mais alta autoridade política. As nomeações oficiais estavam nas suas mãos, assim como estava a decisão de guerra ou paz. Dentre os seus parentes, o Mugabe nomeava os chefes dos seus bandos militares e o seu chefe favorito ou **enganzi**. Mesmo aqueles funcionários que o costume decretava serem ou deverem ser escolhidos de certos clãs, como os seus guardas de tambor e servos pessoais, o Mugabe podia recusar o seu reconhecimento. Por outras palavras, quando o clã estava vago, o Mugabe seleccionava o indivíduo que devia ocupar esse lugar. Além disso, o Mugabe podia requerer os serviços de qualquer indivíduo do seu reino e podia reclamar qualquer mulher para sua mulher ou podia exigir o gado que quisesse. Sobre alguém que tivesse suspeita, o Mugabe podia despedir funcionários por incompetência, incompatibilidade pessoal ou até porque lhe trouxessem má sorte.

O **status** jurídico do Mugabe dava-lhe também a posição de autoridade judicial suprema. Ele tinha o direito de punir as pessoas com morte, exílio, pancadas, tortura e maldição. Podia confiscar o gado de qualquer dos seus súbditos e podia impedir a execução da sua gente pelos seus chefes por ofensas criminosas e

podia passar por cima das decisões judiciais dos grupos de parentesco. Nas disputas que envolvessem duas linhagens, o Mugabe podia conceder o direito de vingança de sangue. Excepto entre os súbditos rebeldes, o Mugabe não dava início à acção judicial. Todos os outros casos tinham de lhe ser apresentados.

Embora os poderes políticos e jurídicos do Mugabe fossem grandes, eles eram em última análise poderes circunscritos. O Mugabe, como todos os indivíduos do seu reino, com excepção, talvez, dos escravos, estava vinculado ao costume. Era seu dever defender o gado e as vidas dos seus súbditos, para celebrar certos ritos religiosos e mágicos, oferecer ajuda económica às pessoas necessitadas, e pagar, como qualquer outro, o lobolo ao pai de qualquer mulher com quem ele desejasse casar. Ele reconhecia os direitos dos clãs a certos lugares e aconselhava-se com os seus adeptos nos assuntos políticos. Nos assuntos judiciais, a sua mãe e irmã podiam vetar as suas decisões. Diz-se que nenhum homem podia ser executado pelo Mugabe antes de se obter o consentimento destas duas mulheres.

Faz-se notar, por outro lado, que enquanto o Mugabe estava limitado pelo costume, ele estava estritamente colocado acima do direito. Nenhum homem podia mover uma acção legal contra ele, pois não havia autoridade mais alta do que a do Mugabe ante a qual pudesse ser acusado, julgado e sentenciado. A acção política podia ser e era tomada contra ele. A relação legal que ligava os súbditos ao Mugabe podia ser quebrada pelos súbditos que mudavam para

outro reino ou pela recusa do pagamento de tributo até o rei cumprir as suas obrigações.

Enquanto o Mugabe era a cabeça inquestionável do Estado, ele nunca estava só, pois tinha o apoio nos seus deveres reais de um grande número de indivíduos, que juntamente com o rei formavam o que podia chamar-se um governo efectivo. Entre estes indivíduos, a irmã e a mãe do rei eram os mais importantes. Viviam em kraals separados e mantinham estabelecimentos quase tão elaborados como os do Mugabe. A seguir em categoria vinham os Enganzi, ou chefe favorito, que vivia com o Mugabe e actuava como seu conselheiro. Depois havia um grande grupo de indivíduos conhecidos por abagaragwa, ou parentes do rei, que tinham uma série de deveres a realizar no kraal do rei. Finalmente, havia os chefes executivos, ou abakungu, compreendendo chefes guerreiros e colectores de tributo. Deixaremos para mais tarde a dissertação sobre a mãe e a irmã do Mugabe para tratarmos com os dignitários cujas posições derivam de uma selecção real. O Enganzi tem sido variavelmente designado por o «primeiro ministro», «chefe cabeça», o «amado» e o «favorecido», mas nós aqui vamos chamar-lhe o «chefe favorito». Quando durante a lua nova os Bahima vêm a lua nova e a estrela da tarde juntas no céu a ocidente, dizem que o Mugabe e o Enganzi estão em conferência, representando a lua o Mugabe e a estrela da tarde o Enganzi. Quando as relações entre o Mugabe e o Enganzi estão tensas as pessoas têm medo, porque dizem que «o poder e a soberania» estão a discutir. O Enganzi é escolhido pelo Mugabe com o conselho e o consentimento da mãe e da irmã deste. O primeiro

acto do Enganzi depois da guerra de «acessão» é o estabelecimento do novo Mugabe. Neste sentido é um construtor de reis. Embora o Enganzi fosse um homem rico e poderoso, ele era sempre escolhido de um clã diferente do **Abahinda** e, portanto, não podia chamar para si o próprio Mugabeship. O **Enganzi** era o principal conselheiro militar e com o seu conselho cada novo Mugabe escolhia o chefe dos seus bandos militares. Em guerra os movimentos estratégicos destes bandos eram decididos pelo Enganzi. Depois de uma incursão de gado bem sucedida, o Enganzi era responsável pela primeira distribuição de gado. Depois da morte do Mugabe, o Enganzi apoiava o filho favorito do Mugabe na luta pelo Mugabeship. Nesta luta, o seu poder virava-se muitas vezes contra os outros filhos. O Enganzi então formava muitas vezes uma aliança entre os dois reinos e tornava-se deste modo num instrumento de controle dos piores excessos da guerra de acessão. No kraal do Mugabe havia um grupo de jovens colectivamente conhecidos por os **abagaragwa**, ou parentes do rei. Estes homens eram escolhidos entre os filhos dos homens proeminentes do reino e acompanhavam o Mugabe em todos os seus movimentos de uma parte do país para outra. Era entre estes jovens que o futuro Enganzi e o futuro **abakunga** eram escolhidos. Os mais novos eram conhecidos por **abashongores** ou cantores. Eles cantavam cantigas de louvor ao Mugabe, distraíam-no com lutas e acompanhavam-no quando ele ia à caça. Os mais velhos do que estes eram chamados os **abakazhwarangwe**, ou guerreiros, que acompanhavam o Mugabe nas incursões de gado, actuando como o seu corpo de guarda

ou como mensageiros. Os homens mais velhos que não tivessem recebido postos oficiais da parte do rei eram conhecidos pelos **emikyeka**, ou conselheiros. Eles assistiam às reuniões do Mugabe e do Enganzi, eram na primeira instância respeitados e temidos pelos chefes executivos, respeitados por terem grande influência junto do Mugabe e temidos porque qualquer falta era imediatamente relatada ao Mugabe por eles. O desempenho das ordens do Mugabe estava a cargo de um número de chefes conhecidos por **abakungu**, ou homens proeminentes. A maioria destes **abakungu** era **abatware**, chefes de bandos militares. Era seu dever defender as fronteiras de Ankole contra os assaltantes. Eles estavam quase sempre longe do Kraal do Mugabe. Cada **omutware** reunia um bando de guerreiros à sua volta que viviam com o seu gado junto dos quartéis. Os **abatware** eram homens de poder e importância e costumavam muitas vezes rebelar-se contra o rei. Uma outra classe de **abakungu** consistia no **entuma**, ou colectores de tributo. Era dever dos **entuma** irem junto de cada proprietário de gado, seleccionar um número e levá-lo para o Kraal do Mugabe. Os Bairu não fazem distinção entre os **abatware** e os **entuma**, mas tratam-nos a todos por **abakungu**, resultando isto do facto de todos os funcionários do Mugabe serem para os camponeses colectores de tributo.

Uma outra classe importante de indivíduos ligada à administração do Estado era a constituída pelos parentes do rei conhecidos por os **abanyigyinye**. Como se verá mais tarde, estes parentes eram quase sempre parentes do lado da mãe. Os irmãos da mãe do rei

que ajudavam o rei a segurar o Mugabeship, ocupavam mais tarde posições de chefes militares, e os filhos destes homens tornavam-se membros do abaragagwa. Os barimi do rei (irmãos da mãe) tinham no Estado um status idêntico ao da irmã da mãe do rei. Eles tinham permissão para receber tributo dos Bairu e pedir gado aos Bahima sem autorização do rei. Os membros do ekyika do rei (subclã) recebiam um status especial, no caso de terem suportado o Mugabe na guerra de acessão; doutra forma eram tratados como Bahima ordinários. Um dos nossos vizinhos mais próximos era o filho do irmão do actual Mugabe, que afirma que era demasiado jovem para ter tomado parte na guerra de acessão. Hoje, ele é simplesmente um pastor vulgar, senhor de um pequeno rebanho e de forma nenhuma distinguível da maioria dos pastores Muhima. Ele disse que não tinha direito a pedir chefatura ou outros postos ou privilégios, porque os seus parentes não tinham apoiado o Mugabe por alturas da sua acessão. Por outro lado, o Mugabe sustentou as mulheres dos irmãos do seu pai e as dos seus próprios irmãos depois destes homens terem sido mortos ou enviados para o exílio.

Além destes indivíduos que estavam directamente ligados à administração do Estado, o Mugabe tinha um grande acompanhamento de mulheres, guardas, mágicos e criados que formavam os membros permanentes do seu kraal. Este kraal ou residência era conhecida por orurembo e era constituída por um número de locais fechados. Como outros Bahima, o Mugabe deambulava pelo país. Os seus movimentos eram em parte determinados pelas necessidades do seu

rebanho e em parte por considerações mágicas. Se ele não estava bem de saúde, os feiticeiros podiam decidir que ele devia ir para um ou outro dos lugares sagrados em Ankole em oferecimento aos seus espíritos emandwa, circunstância que levava à deslocação de todo o orurembo. Além disso, como os Banyankole estavam constantemente em pé de guerra, o orurembo tinha de estar sempre pronto para se dirigir para locais de abrigo.

O orurembo consistia no ekyikari, pelo recinto privado do Mugabe, e os kraals amachumbi, em que viviam os abagaragwa ou dependentes, o seu bando militar privado, e os abahuku, os seus criados Bairu. Destes kraals, o ekyikari era o maior e formava o centro do orurembo. Era feito dos mesmos materiais e do mesmo modo que os kraals Bahima ordinários, residindo a única diferença nas paredes do recinto que era mais alta e as cabanas eram maiores. A principal entrada para este recinto fechado era chamada o mugaba e guardado de noite e de dia pelos abarizi, porteiros. Dentro da kraal e à esquerda do gateway havia o ekyikomi, o fogo principal. Todos os visitantes, mensageiros e litigantes tinham de permanecer aqui até os seus pedidos serem escutados pelo Enganzi. Era no ekyikomi que o Mugabe recebia os seus homens, julgava casos e realizava assembleias de menos importância. O ekyikomi era, portanto, a parte pública do ekyikari e ocupava cerca de um quarto do espaço do kraal. O resto do ekyikari era separado por cinco recintos distintos. O mais importante destes era o nyarubuga, que albergava as mulheres do Mugabe. O nyarubuga, por sua vez, dividia-se em cinco recintos

menores. Dentro do **ekyiniga** ficavam as cabanas das mulheres favoritas do Mugabe. Estas mulheres eram conhecidas por **enkundwakazi** e eram servidas por raparigas imaturas e guardadas pelos **ebishaku**, criados Bairu castrados. Noutro destes recintos menores dentro do **nyarubuga** ficava o **rwenhunda**, no qual o Mugabe conservava as raparigas imaturas, **enshorekye**, que mais tarde se tornavam suas concubinas ou mulheres. O Mugabe tinha o direito a qualquer rapariga do seu reino que desejasse. Era um dos deveres dos seus impedidos informar o Mugabe das raparigas bonitas do seu reino e trazê-las ante este. Se o Mugabe se agradava do aspecto de uma rapariga e se não havia dúvida quanto à virgindade desta, ela ficava com as **enshorekye**. Os pais cuja filha era levada pelo Mugabe não tomavam este procedimento como um ultraje, pelo contrário, consideravam-no uma honra. Muitos Bahima e mesmo Bairu costumavam oferecer as suas filhas ao Mugabe. As raparigas aceites ou levadas pelo rei nem sempre constituíam uma perda económica para os pais, pois se o Mugabe decidia fazer duma rapariga sua mulher ele pagava ao pai da rapariga o **enzhugano**, ou lobolo, e, naturalmente, havia sempre a possibilidade de ela se tornar na mãe do futuro Mugabe. Estas raparigas eram tratadas pelas viúvas dos irmãos do Mugabe, que lhes ensinavam a dança, o canto e a tocar harpa. Era costume do Mugabe passar as noites de **rwemhunda**, onde as enshorekye o distraíam.

Quando uma rapariga se tornava adulta e lhe agradava, o Mugabe costumava escolhê-la para sua próxima concubina. Primeiro, ela era posta num recinto

isolado para ser engordada, tal como acontecia entre os Bahima. Este recinto, que fazia parte do **nyaruhuga**, era conhecido por **wayetwoka**. Aqui, uma das mulheres mais velhas forçava a rapariga a beber grandes quantidades de leite. Quando ela estava tão gorda que andava com dificuldade, era considerada em condições para dormir com o Mugabe. Ela tornava-se, então, uma **ekyinyashunzhu** e ficava alojada com as restantes **ekyinyashunzhu** no **kagyerekamwe**, o recinto das concubinas do rei. As **ekyinyashunzhu** eram mais atentamente guardadas pelos eunucos Bairu e eram servidas pelas raparigas **enshorekye**. Qualquer homem apanhado nas instalações das concubinas do rei era imediatamente morto.

De entre as **ekyinyashunzhu** concubinas, o Mugabe escolhia as suas mulheres. Quaisquer das raparigas com quem ele não desejasse casar dava-as de presente aos seus amigos e sequazes. As mulheres mais velhas que criavam os filhos viviam num outro recinto que não tinha designação especial e não era guardado com muito desvelo. O Mugabe não deixava de dar atenção a estas mulheres, contudo, como elas já tinham tido filhos e uma delas se destinava a **nyamasore**, mãe do futuro Mugabe, elas eram já por isso respeitadas pela gente. O Mugabe mostrava-se ansioso por que os seus filhos crescessem para serem homens fortes e aptos e tomava parte activa no seu treino. A despeito do grau maior ou menor de intimidade que mantivesse com as suas mulheres, ele nunca comia com elas. Os alimentos cozinhados para ele eram preparados por um Bairu e servido por uma das raparigas **enshorekye**.

O outro lugar de importância no ekyikari era a grande cabana de reuniões, nyarunzhu rweterekyero. Era nesta cabana que todos os encontros importantes se realizavam e diante do qual o Mugabe recebia os seus convidados especiais. Próximo da cabana das reuniões havia um grande armazém de cerveja e um conjunto de pequenas cabanas para as visitas. Depois de se ter planeado um grande assalto a gado, os homens que iam tomar parte nele juntavam-se diante do nyarunzhu rweterekyero e juravam perante o Mugabe voltar com o gado ou morrer na incursão. Era diante desta cabana que todo o novo Mugabe era investido nas suas funções, em frente da qual eram julgados e punidos os casos de assassínio e traição e onde ainda se celebrava a cerimónia da paz. Todos os encontros importantes eram acompanhados de beberete de cerveja, sendo a cerveja servida em calabashes individuais pelos criados Bairu. O ekyikomi (grande fogo), como vimos, era o lugar comum de encontro onde se julgavam os casos menores, onde as distracções tinham lugar e onde cada comum tinha oportunidade de prestar homenagem ao Mugabe. O nyarunzhu rweterekyero, por outro lado, era o centro oficial do Estado Banyankole, onde apenas se encontravam os dirigentes para discutir e negociar as coisas do Estado.

O Mugabe nunca estava completamente livre de perigo. Não só os inimigos estrangeiros, como também súbditos rebeldes, ameaçavam a sua posição. Os chefes que tivessem ganho pouco numa distribuição de gado capturado ou que tivessem sido despojados da sua propriedade e posições, estavam sempre prontos para se vingarem na pessoa do rei. Na guerra de acessão

acontecia, algumas vezes, um dos irmãos do Mugabe fugir para um outro reino e mais tarde tentar voltar e matar o rei. Contra estes inimigos externos e internos, o Mugabe mantinha uma guarda forte, permanentemente aquartelada no orwekubwo; este recinto era colocado a seguir às instalações das mulheres, o nyarubuga, e era o local para onde o Mugabe retirava quando os guardas do portão faziam soar o sinal de alarme. No orwekubwo havia uma cabana especial para as lanças feitas pelos ferreiros do Mugabe. Em regra, o comando da guarda privada do rei estava nas mãos do irmão da mãe do rei, que devia a sua elevada categoria ao rei e era, por conseguinte, considerada leal e digna de confiança.

Como veremos mais tarde, a religião desempenhava um papel importante na vida do Mugabe. Era obrigação fazerem-se ofertas aos seus antepassados e ao seu emandwa, não só pela saúde do seu corpo, mas também pelo sucesso dos seus empreendimentos e pela saúde do seu gado. Um recinto especial, o kagondo, era levantado ao lado para este fim. Neste recinto havia os endaro, cabanas do espírito para os espíritos ancestrais e os emandwa. Estes endaro eram tão grandes que os espíritos vivos do Mugabe eram capazes de viver neles permanentemente. As cabanas dos emandwa eram na forma iguais às usadas pelos comuns, consistindo num feixe de era atado numa extremidade e disposto de modo a formar uma cabana cónica na qual se podia colocar um vaso de leite ou cerveja. No kagondo celebra-se o ritual okudanwa, para os espíritos emandwa aqui se matava o gado destinado às ofertas e para a actuação do chefe

no ritual **okubandwa**. Também aquela parte do ritual da lua que secundava o **okubandwa** era realizado no **kagondo**. O leite e a carne que o Mugabe pessoalmente consumia provinha do seu próprio rebanho. Para tal fim, um número considerável de gado era conservado no **ekyikari** num recinto chamado o **eka y'enkorogyi**. A palavra **enkorogyi** significa o rebanho que fica com o dono e diferencia-o dos **enshubi**, ou rebanhos que se encontram dispersos pelo território. Estes termos são usados geralmente por todos os Bahima quando falam dos seus rebanhos. O rebanho do Mugabe, como o rebanho de todo o Muhima, fez-se de gado, algum do qual era posto de parte para os ancestros e espíritos **emandwa** e outros que serviam puramente fins económicos. Os rebanhos do Mugabe eram reconhecíveis pelo facto de terem muito gado branco e preto. Como o gado destas cores era usado para fins rituais especiais, qualquer Muhima que trouxesse ao Mugabe uma vaca preta e branca era bem recebido e recompensado com gado de outras cores. Este rebanho especial era conservado no **ekyikari**, o recinto privado do Mugabe, e era distintamente separado do grande rebanho pertencente ao Mugabe, que era guardado num dos numerosos recintos que cercavam o kraal real. O gado deste grande rebanho era usado para sustento dos impedidos do Mugabe e era dado como presente aos Bahima visitantes. Estava constantemente a ser renovado por gado confiscado aos súbditos rebeldes ou proveniente de multas, pagamentos de casos legais ou sob a forma de **okutoizha** (pagamentos de homenagem).

Até aqui preocupámo-nos com a forma interna do **ekyikari** (recinto real). Dentro dele encontra-se o **nyaruburga**, com todas as várias casas das mulheres do Mugabe, as **nyarunzhu rwetirekyere** (casa das reuniões, os aposentos dos guardas), o **orwekubo** (a casa do ritual), **kagondo**, e o **eka y' enkorogyi** (curral). Logo depois da entrada, mugaba, havia o **ekikomi**, ou grande lareira onde os súbditos do Mugabe se agrupavam para lhe pedir favores e prestar-lhe vassalagem. O **ekyikari** era, pois, o centro do **orurembo** ou lugar real; em volta espalhavam-se os currais (kraals) subsidiários chamados os **amachumbi**.

Num destes kraals **amachumbi** vivia o bando de guerreiros particulares do rei que consistia em várias centenas de homens, comandados por um impedido favorito. Estes homens tinham jurado defender o Mugabe até à morte e eram recrutados de outros bandos guerreiros devido à coragem demonstrada. Este bando estava constantemente perto do **ekyikari** e os seus membros tinham as suas mulheres e o gado de que necessitavam com eles. Assim permaneciam até que a idade os tornava incapazes para o serviço militar. O bando privado do Mugabe entrava em acção apenas como uma última linha de defesa quando uma força inimiga invadia Ankole. Quando havia ameaça de perigo levavam o gado do Mugabe e a gente para um lugar seguro no país, distribuindo o gado deste em rebanhos pequenos e tomando cuidado especial em esconder os tambores reais e o véu de contas **Rutare**.

Os mágicos do rei tinham um kraal para eles. A maior parte destes mágicos (**abafumu**), eram Bairu

e obrigados a servir o Mugabe durante a vida inteira deste. Qualquer **omufumu** que tivesse ganho fama podia ser convocado pelo Mugabe para o seu serviço. Não estavam representados todos os sectores, como adivinhação, bruxaria, magia branca e o cultivo de má medicina, mas cada sector tinha os seus próprios especialistas. Havia adivinhos que diziam o futuro, usando o **entondo**, um pequeno insecto, outros que liam os signos nas entranhas de uma vaca branca ou carneiro, outros ainda que faziam adivinhação com conchas.

Havia feiticeiros que praticavam com cornos cheios de medicamentos secretos e outros que usavam o arco. Havia praticantes de magia negra que eram peritos em purificação, em lançar fluidos contra influências más, ou em fazer feitiços para uso contra a doença e a má sorte. De particular importância era o **omutsiriki** (mágico do gado). O próprio Mugabe não possui parafernália mágica. Cada mágico procurava os seus próprios medicamentos. Para a adivinhação, porém, tornava-se algumas vezes necessária a presença do Mugabe. Embora alguns dos mágicos do Mugabe estivessem ocupados de manhã à noite protegendo a pessoa do rei contra o mal, era durante o tempo de guerra que a maioria estava mais ocupada.

IV. TRIBUTO

O trabalho requerido para a manutenção da propriedade real era considerável. Tarefas subalternas como cortar madeira, acarretar água e matar gado eram realizadas pelos **abahuku**. Estes homens eram

escravos e tinham as orelhas cortadas para impedir que fugissem permanentemente. Dizia-se que eram camponeses tirados com esta finalidade aos reinos vizinhos. Viviam perto do recinto real e trabalhavam sob a orientação de um chefe bairu. Além destes serviçais, o Mugabe tinha os seus artífices especializados. Os primeiros de entre estes eram os ferreiros do rei, **abahesi** que faziam lanças, facas, machados e pulseiras de ferro para os braços e para os tornezelos. Outros, também importantes, eram os entalhadores que faziam vasos de leite, tambores, colheres de madeira e decorações entalhadas na madeira, marfim e osso. Havia depois os peleiros, os fabricantes de pano vegetal, fabricantes de sandálias, fabricantes de cerveja e assistentes sanitários. Algumas destas artes eram apanágio de certos clãs. As sandálias do rei eram feitas da pele de um quiker por um homem escolhido no clã abalgara, que também cultivava e preparava o tabaco do rei. Um homem do clã abasingo tinha o encargo de lavar o Mugabe todas as manhãs, depois do que um homem do clã **abararira** servia o rei de uma poção mágica. Os músicos do Mugabe eram homens do distrito de Koki que tinham aprendido a tocar a flauta Laganda. Os seus caçadores vieram de Bùwhezhu e Bunyaruguru com as suas redes e cães. O trabalho requerido pelo Mugabe dividia-se assim em duas classes: trabalho escravo e **oruharo**, ou trabalho obrigatório. Os escravos eram propriedade do Mugabe e não se lhes pagava nada. Os artistas, os mágicos e os serviçais que o Mugabe chamava ao seu serviço eram recompensados por uma forma de pagamento conhecida por **engabirano**.

Este pagamento, contudo, apenas era feito só depois do serviçal ter autorização para se ir embora. Esta autorização era dada em função da avançada idade ou no caso de o servo deixar um filho ou qualquer outra pessoa treinada no seu lugar. O **engabirano** consistia de vacas estéreis, bullocks, carneiros e cabras quando os serviçais eram Bairu e vacas quando os servos eram Bahima. O **oruharo** também era utilizado pelos chefes Bahima e ricos proprietários de gado, mas apenas com a sanção do Mugabe.

Além de trabalho, o Mugabe exigia grandes quantidades de comida e cerveja, não apenas para a manutenção do kraal real, mas também para festejar os seus chefes e visitas e ainda para ajudar os sequazes e súbditos que estivessem com precisão. Os alimentos básicos, como o leite, a carne e o sangue vinham dos rebanhos privados do Mugabe e dos seus chefes principais. Mas outros alimentos como milho e cerveja vinham dos camponeses Bairu sob a forma de tributo. A obrigação de recolher o tributo para a casa real recaía sobre o Enganzi (chefe favorito), que designava recebedores Bairu que, por sua vez, eram os responsáveis da recolha real do tributo. Estes recebedores subsidiários chamavam-se **abakungu.** Cada **omukungu** nomeava recebedores locais, que traziam a devida cerveja e milho para certos centros locais prontos para serem transportados para o kraal do rei.

Como a recolha do tributo era exercida pelos chefes, havia, necessariamente, a divisão do país em áreas. Cada chefe Muhima tinha, em relação a uma dada localidade o direito de recolher tributo, mas

parte da sua recolha devia ser enviada ao Mugabe. Além do tributo enviado pelos chefes, o Mugabe levantava directamente tributo dos camponeses no distrito de Shema. Nesta localidade o Mugabe tinha dois recebedores bairu de tributo que faziam as suas angariações pela lua. Quando era lua cheia, um homem colectava o tributo que tinha a designação de **orubabo.** Quando era quarto minguante, outro homem colectava o tributo que se chamava **ekyirabamu.** O quantitativo recebido dependia das necessidades da casa do Mugabe, sendo os cobradores informados das quantidades necessárias. Antes e imediatamente depois de uma incursão quando tinha lugar os banquetes no kraal do rei, exigia-se um tributo maior do que em tempos normais. A falta de pagamento do tributo da parte dos camponeses implicava a destruição da propriedade destes e tratamento com pancada. A negligência continuada da obrigação do tributo muitas vezes resultava na execução do camponês rebelde. Havia uma variação considerável na qualidade do milho em Ankole e no conhecimento da fabricação da cerveja. Sempre que o Mugabe encontrava uma cerveja do seu agrado, escolhia aqueles que a tinham fabricado para seus fabricantes privados. Estes camponeses tinham de tomar precauções especiais com a cerveja do rei e eram forçados a levá-la pessoalmente ao rei. Os fabricantes privativos de cerveja tornavam-se, muitas vezes, favoritos e eram eventualmente recompensados com o pagamento de um **engabirano.**

Torna-se difícil hoje avaliar a quantidade de tributo colectado, os sacrifícios que representava para os Bairu e a reacção dos Bairu para com o fardo

do tributo. Os camponeses são unânimes em afirmar que este fardo era pesado, mas que «era melhor pagar tributo do que morrer». Os anciãos queixam-se principalmente dos colectores que, dizem eles, levavam mais do que o Mugabe pedia, guardando o excedente para si. Quando os colectores abusavam em demasia, os camponeses costumavam queixar-se ao Mugabe que normalmente nomeava novos colectores. Diz-se que tanto os camponeses como os colectores praticavam bruxaria uns em relação aos outros e que, quando um colector era particularmente mau, o costumavam matar à lança. Os Bairu, por conseguinte, preocupavam-se mais com os abusos da recolha do tributo do que com a existência do tributo propriamente dito. O pagamento de tributo, como hoje o pagamento do imposto de capitação, era aceite como parte da ordem das coisas. Era um fardo que se aceitava mas que tinha de ser executado de molde a não lesar o ritmo normal da vida.

Okutoizha, ou o pagamento de homenagem pelo vassalo ao Mugabe, era uma fonte de considerável rendimento. Também aqui, o quantitativo exacto foge à investigação. Cada Muhima, depois de se tornar um **okutoizha**, ou vassalo, presenteava o Mugabe na forma de uma a três cabeças de gado, dependendo isto do tamanho do seu rebanho. Os pastores pobres que não podiam dar gado traziam leite, manteiga ou peles de vitela. O pagamento do **okutoizha** fazia-se periodicamente e até quando um Muhima desejasse ser vassalo do Mugabe. O **okutoizha** diferia do tributo no facto de ser dado livremente pelo vassalo, que acreditava que a protecção recebida valia o pagamento.

Embora o **okutoizha** fosse essencialmente um instrumento político, um meio de estabelecer a ligação Mugabe-vassalo, ocupamo-nos dele aqui como uma medida económica, uma instituição específica para a manutenção da estrutura do Estado. Como o gado vinha para o kraal do Mugabe e era um presente para ele, tornava-se sua propriedade pessoal; ele conhecia os nomes e o aspecto deste gado e sabia também o aumento que constituía para o seu rebanho. O Mugabe, ele próprio, não usava porém este gado para sua alimentação, mas mandava-o a fim de aumentar os seus rebanhos espalhados pelo país Ankole. Com a finalidade de marcar o gado, o Mugabe tinha homens especiais chamados **entuma** que sabiam exactamente o paradeiro de cada vaca e de quem tinha sido recebida.

Do ponto de vista puramente económico, o gado recebido através do **okutoizha** constituía um fundo de economia, um excedente a que os pastores em apuros podiam recorrer. Qualquer dos clientes do Mugabe, quando precisado de gado, podia vir junto do Mugabe e apresentar-lhe a sua pretensão. Depois de ouvir cuidadosamente o caso, o Mugabe costumava dar ao homem uma quantidade de gado de molde a ele poder formar um novo rebanho. O número de cabeças de gado que o Mugabe dava ao seu cliente dependia da riqueza anterior deste e do seu relacionamento com o Mugabe. A um homem que tivesse prestado muitos serviços ao rei, era dado mais do que se ele fora simplesmente um desconhecido. Este tratamento distinto entre os favoritos do rei era uma fonte de má vontade entre os Bahima e levava muitas vezes a

rebelião aberta por parte dos pastores descontentes. Era um dever específico do Enganzi, ou chefe favorito, velar para que um tratamento equitativo fosse dispensado a todos os sequazes do seu senhor.

O fundo excedente do gado **okutoizha** era também usado pelo Mugabe para a efectuação dos pagamentos engabirano aos criados, mágicos e outros sequazes. Os chefes importantes como os chefes guerreiros (**abatware**) recebiam outros rebanhos do Mugabe quando largavam os cargos. Excepcionalmente, os incursores de gado bem sucedidos recebiam grande quantidade de gado como recompensa de aumentarem os rebanhos do rei. Os numerosos casamentos do Mugabe exigiam muito gado para os preços de casamento. As grandes festas, antes e depois das incursões de gado, eram abastecidas de carne dos rebanhos do Mugabe. Finalmente, sendo hostis as relações do Mugabe com os reis vizinhos, havia tempos de paz durante os quais os reis trocavam presentes de gado e ajudavam-se uns aos outros contra outros reis ou súbditos rebeldes. Os Bahima têm um ditado — «a escuridão faz com que as montanhas se toquem» — significando que, a desconhecido dos plebeus, os reis fazem combinações uns com os outros nas quais o gado passa de um monarca para outro. O gado **okutoizha** não era utilizado pelo Mugabe para fins rituais. Todo o gado que ele punha de parte para os espíritos dos antepassados ou para os dos seus **emandwa** ou o que ele autorizava a ser usado na adivinhação provinha do seu rebanho particular, o **enkorogyi**.

Uma outra forma de rendimento económico para o Mugabe, que não era no entanto muito extensa, era o pagamento de **okutoizha** pelo Bairu. Com os aspectos políticos desta forma de presente, lidaremos mais tarde. Sempre que um Bairu visitava o kraal do rei, ele costumava trazer consigo uma cabra ou um carneiro, milho, cerveja, farinha, feijão, etc. de presente. O Mugabe usava estes artigos para fazer pagamentos, especialmente aos seus feiticeiros e adivinhos bairu, para alimentar o seu largo séquito, trabalhadores e escravos bairu. Qualquer Bairu, que tivesse regularmente visitado o kraal real e feito pagamentos deste género ao Mugabe podia pedir a sua ajuda se acaso se visse em má situação económica. Chegamos, finalmente, a uma forma de rendimento conhecida por **ekyitoro**. Como o nome indica, o gado **ekyitoro** provinha dos Abatoro, pastores conquistados. Os entuma do rei, recebedores do gado, iam periodicamente aos rebanhos dos Abatoro e levavam tanto gado quanto o rei precisasse. Dava-se muito pouca atenção às necessidades dos pastores conquistados e muitas vezes tirava-se o rebanho inteiro de um homem. Os Bahima consideravam o pagamento de **ekyitoro** como um acontecimento terrível e dizem que «os entuma são como leões que atacam de noite quando os homens estão embriagados». O **ekyitoro** dava aso às piores fases de abuso da recolha de tributo. Os entuma levavam o que queriam, ficando com muito gado para si e, se um proprietário de gado os ameaçava com uma exposição ao Mugabe, era morto. Os Bahima também aplicam a palavra **ekyitoro** a uma forma de tributo obrigatório imposto sobre o seu gado pelo

Mugabe. Se por doença ou roubo o Mugabe perdia muito gado seu, ele reclamava o direito, como protector supremo de todos os rebanhos dos Ankole, de mandar buscar pelos seus **entuma** o gado que lhe fosse preciso no kraal real. Nunca ouvi os Bahima objectarem contra este imposto. Dizem que este direito era raramente exercido pelo Mugabe e sempre praticado com a consideração devida às necessidades dos pastores. **Ekyitoro** era um privilégio real que se estendia à mãe e irmã do Mugabe e aos irmãos da mãe. A maior honra que o Mugabe podia conceder a um chefe era o direito de **ekyitoro**. Muitos poucos homens recebiam este privilégio para toda a vida, mas muitos guerreiros capazes adquiriram-no temporariamente. Enquanto um homem tinha o direito de **ekyitoro** podia ficar com o gado que desejasse dentro do reino, com excepção do do rei. A par deste privilégio, vinha o direito de matar todo aquele que se opusesse à confiscação do seu gado. Os Bahima afirmam que todo o homem a quem tivesse sido dado este direito o usava para prejudicar os seus inimigos levando-lhes o gado e matando quaisquer pessoas que antes lhe tivessem feito mal.

V. O CULTO DE BAGYENDANWA

A um visitante de casa real no monte Kamukuzi, próximo de Mbarara, mostrar-se-ia hoje uma velha cabana de paredes de barro e tecto de palha, o santuário de **Bakyendanwa**. Se entrasse no interior escurecido pelo fumo deste santuário, veria, numa

plataforma erguida ou altar, uma série de tambores rodeados de vasos de leite e em parte cobertos com fatos de pano de cortiça. Diante dos tambores veria um número de nativos de olhos lacrimosos agachados junto do fogo que, como lhe diriam, nunca pode deixar extinguir-se a não ser quando o Mugabe morre. Um europeu relacionado com os Banyankole dir-lhe-ia que estes tambores são os tambores reais dos Ankole e acrescentaria que nunca homem branco conseguiu descobrir o seu mistério. Ganharia muito pouca luz, se ganhasse alguma, sobre o verdadeiro significado dos tambores para os Banyankole, o poder mágico tremendo que os nativos atribuem aos **Bagyendanwa** e o papel que, juntamente com outros objectos, desempenham na vida das pessoas. **Bagyendanwa** é o encanto tribal ou feitiço dos Banyankole. No passado, diz-se, que nas cerimónias de acessão se praticavam sacrifícios humanos por causa dele. «Enquanto o **Bagyendanwa** permanecer nos Ankole», diz o povo, o país e o povo prosperam». Os Banyankole não consideram **Bakyendanwa** um símbolo de unidade abstracta, mas um poder concreto capaz de ajudar os homens em necessidade. «**Bagyendanwa** é como o Mugabe». somente maior. Ankole é a terra de **Bagyendanwa** e nós somos a gente de **Bagyendanwa**. O Mugabe é o seu servo, é a maneira pela qual um Banyankole descreve o poder do tambor sobre o rei e o povo.

É difícil entender as crenças que os Banyankole mantêm acerca de **Bagyendanwa**. Eles negam que o tambor tenha uma alma como os seres humanos, mas dizem que ele pode ver e ouvir e que sabe o

que se passa em Ankole. As noções sustentadas acerca do **Bagyendanwa** são parecidas com as que têm sobre os cornos mágicos dos feiticeiros. Tal como estes cornos cheios de remédio, **Bagyendanwa** tem o poder de praticar actos, mas diferentemente destes cornos, o poder no tambor está inerente e não é devido à aplicação de remédios. Os Banyankole não têm uma palavra especial para este poder, mas descrevem-nos como uma capacidade para realizar certos actos. Este poder ou capacidade, embora inerente, pode ser reduzido pelas influências maléficas de homens coisas e acontecimentos, e o tambor tem, por conseguinte, de ser periodicamente purificado e protegido. Além disso, o tambor requer gado, leite, carne, milho e cerveja para a sua manutenção. Embora estas ofertas sejam dadas ao tambor como ofertas de indivíduos que requerem a sua ajuda, os Banyankole acreditam que o tambor deve ter alimento para se manter forte. **Bagyendanwa** deve ser conservado quente, de modo que geralmente se encontra coberto por um pano de cortiça dizendo-se que o fogo lhe acrescenta conforto. **Bagyendanwa** é considerado do sexo masculino, e para ele foi escolhido um tambor fêmea que se conserva sempre a seu lado. Os assistentes não devem falar alto na presença do tambor, pois que julga-se que ele pune tal leviandade.

O Mugabe é um Muhima e vela pelos interesses dos Bahima com todo o seu coração; os Bairu são os seus servos. **Bagyendanwa** é imparcial. Ele interessa-se tanto pelos Bahima como pelos Bairu. Os pastores conquistados, Abataro, tinham também o direito de ofertar ao **Bagyendanwa** e usavam esta prática como

um meio de caírem nas boas graças do Mugabe, como passo preliminar para a clientela. Os escravos que não tinham **status** legal estavam impedidos de venerar o tambor real. Enquanto o Bagyendanwa derramava as suas bênçãos igualmente pelos Bahima e pelos Bairu, ele ainda fazia distinção entre eles. Os Banyankole dizem que, «os Bahima são o gado de Bagyendanwa e os Bairu as suas cabras». «Os Bahima devem oferecer gado e os produtos do seu gado e os Bairu devem oferecer os produtos das suas sementeiras». Assim, enquanto Bagyendanwa fosse o feitiço tribal seria falso dizer que ele considerava os «seus filhos» de **status** idêntico.

O poder do tambor transparece nas actividades realizadas. Quando um chefe decidia pedir um favor ou pedir um adiantamento ao Mugabe, ele costumava primeiro ir ao santuário do **Bagyendanwa** e oferecer uma vaca. Ele mesmo levava o animal diante do tambor e dizia: «Trouxe uma vaca, uma dos Abachwezi, os que foram primeiro, tomai esta vaca, das minhas vermelhas, uma vaca que eu apascentei, uma limpa no **orurembo** (Kraal), para que o rei me não recuse, para que o rei não vá para o seu **nyarubura** (aposento privados)». Uma vez feita a oferta, um homem sentia-se com coragem para fazer o seu pedido. Isto não significava, naturalmente, que não recorresse a outra magia, mas a oferta ao **Bagyendanwa** era um elemento essencial nas empresas incertas. Se o pedido era atendido, o chefe trazia outra vasa ao **Bagyendanwa** como oferta de gratidão. «Eu trouxe-te esta, meu rei, por me teres ouvido. Os grandes ouviram-me eles terão o que eu

tenho». Semelhantemente, qualquer homem que empreendesse uma incursão de gado no passado, oferecia sempre ao **Bagyendanwa**, pedindo ao tambor para o proteger das lanças dos seus inimigos. «Nós vamos fazer uma incursão para ti». «Nós vamos aumentar os teus rebanhos. Vamos fazer a tua terra forte», costumavam eles dizer. Nem só para as incursões de gado os Bahima costumavam pedir a ajuda do tambor, mas também quando se deslocavam para outra parte do país, cavavam um novo poço ou se lançavam nalguma empresa em que corressem grande risco. Os Bairu costumavam pedir ao tambor boa fortuna quando iam para outros lugares novos, para uma caçada ou imploravam o seu auxílio quando as colheitas não davam ou os filhos morriam. No caso dos Bairu, oferecia-se cerveja e milho, e se eram bem sucedidos fazia-se uma segunda oferta para agradecer ao tambor a sua solicitude. O **Bagyendanwa** não só ajudava a gente nas suas vidas, mas era também respeitado por punir os malfeitores e vingar as ofensas. Se um homem sentia que tinha sido lesado por alguém, mas não podia provar o seu caso ante o Mugabe, ia ao tambor para que punisse o seu inimigo. As ocasiões comuns para este apelo ao tambor eram o roubo, adultério, bruxaria e crime. Diz-se que os Bairu procuravam justiça junto do tambor mais frequentemente do que os Bahima, pois o Mugabe fazia-se «muitas vezes de surdo às queixas dos seus servos». **Bagyendanwa** punia as pessoas adoecendo-as, deixando o seu gado morrer e fazendo com que os animais selvagens destruíssem o seu gado e colheitas. Se por meio de adivinhação um homem descobria

que o tambor estava a puni-lo por ter feito mal a alguém, ele ia ter com a pessoa a quem tivesse feito mal a fim de o compensar da perda ou prejuizo que lhe tinha causado. Às vezes, os dois homens que por esta forma tivessem chegado a um entendimento iam ao santuário do **Bagyendanwa** e faziam-lhe ofertas e juravam pelo tambor não voltarem a fazer mal um ao outro. Estes homens continuavam ainda durante algum tempo a fazer certas ofertas ao tambor, pois, diziam eles, «ele tinha trazido a paz aonde havia ódio». Por todos os pedidos e respostas tinham de se fazer oferecimentos. Mesmo que não acontecesse nada de mau, era hábito fazerem-se oferecimentos ao tambor com o fim de solicitar a sua protecção contra as maquinações dos homens e dos espíritos e das forças maléficas que todo o Banyankole julga coexistentes com o mundo circundante e que lhe são reveladas por meio de homens e sinais. Quanto mais rico é um homem, maior é o perigo que o rodeia e maiores e mais frequentes devem ser as ofertas ao tambor. Os chefes ricos que sofriam a inveja dos rivais eram particularmente escrupulosos em fazerem grandes ofertas de gado de modo a que não se pudesse dizer mal deles ao Mugabe.

De **Bagyendanwa** também se diz provocar a fertilidade na mulher estéril. No passado, as mulheres que não tinham filhos costumavam trazer uma oferta ao tambor e pedir-lhe que as tornasse férteis. Os Abaruru, os homens do clã que guardavam o tambor, também tinham o poder de favorecer tal fertilidade, e mediante pedidos forneciam remédios feitos de plantas medicinais preparados no santuário e que conti-

nham poderes associados com o tambor. Além de ter o poder de produzir a fertilidade, **Bagyendanwa** protegia os casamentos e presenteava as pessoas importantes após o banquete do casamento. Quando o filho de um chefe casava, ele ia com a noiva ao **Bagyendanwa**, onde um **omoruru** lhe indicava o pau do tambor, **omirisyo**, como um símbolo de fertilidade e lhe dava pano de casca de árvore, vasos de leite e milho. Quando se casava uma princesa, mostrava-se aos recém-noivos a lança sagrada, **nyamaringa**, e dava-se ao noivo uma vaca chamada «a vaca da lança sagrada». Qualquer casal que tivesse um longo e bem sucedido casamento com muitos filhos, costumava ir ao tambor e agradecer-lhe pela sua ajuda e fazia uma oferta de cerveja e milho ou uma vaca. As crianças que tivessem nascido a um casal graças à boa vontade de **Bagyendanwa** chamavam-se bens **Bagyendanwa**, ou filhos do tambor. Eram considerados mais afortunados do que as outras crianças e vinham a acumular grandes rebanhos e a ser incursores bem sucedidos.

Bagyendanwa, como o Mugabe, ministrava uma certa ajuda económica às pessoas necessitadas. As oferendas de gado e alimento acumulavam-se no santuário do tambor. Deste alimento, algum era consumido pelos Abaruru, os guardas do tambor, e pelos escravos que traziam a lenha e a água, mas muito dele voltava para a gente dos Ankole. As vacas mungiam-se, mas as vitelas eram abatidas, a cerveja e o milho acumulavam-se em quantidades maiores do que as necessárias ao sustento destes assistentes. Pelos casamentos, a comida e o gado dava-se como

vimos. Mas mais importante do que estes presentes ao tambor era o gado dado dos Bahima que tinham perdido os seus rebanhos em incursões ou doença e o alimento que era dado aos Bairu que tivessem perdido a colheita. O caso de uma pessoa em desgraça era ouvido pelo chefe dos guardas do tambor, que decidia se a pessoa tinha uma causa justa ou não. Nenhuma pessoa que tivesse parentes ricos capazes de ajudar ou que fosse favorito do Mugabe devia ser ajudada. Aqui, de novo, vemos o poder e a importância dos Abaruru, guardas do tambor. Acreditava-se que eles possuíam, não só o poder mágico de **Bagyendanwa**, mas também a capacidade da justiça e discernimento do erro e fraqueza humanas. O santuário de **Bagyendanwa** prodigalizava um centro para a economia da riqueza supérflua e para a sua redistribuição em tempos de pressão económica.

Tem-se mencionado que o culto de **Bagyendanwa** actuava como agente unificador da organização política dos Ankole. De que maneira, especificamente, o culto do tambor realizava esta função? Os fins teológicos particulares desempenhados pelo tambor não explicam em si esta acção integrativa. O tambor, através do seu poder mágico, era tido por contribuir para a riqueza do povo no seu todo, possibilitar aos indivíduos levantarem-se socialmente, acrescentar a sua força na guerra e a aquisição de bens materiais, fazer a justiça e punir os prevaricadores, aumentar a fertilidade das mulheres e do gado e proteger os homens das forças maléficas existentes no Mundo. Mas outros agentes espirituais e mágicos eram também responsáveis pelo alargamento dos interesses e empenhos

dos homens, tais como os espíritos emandwa, os lugares sagrados, os encantos e as práticas mágicas de várias espécies. O poder de Bagyendanwa, pois, não reside tanto no que o tambor fazia, mas antes no facto de o tambor fazer estas coisas só e pela tribo inteira.

Acima de tudo, havia só um Bagyendanwa, enquanto os cultos de espíritos, o culto dos ancestrais, os encantos mágicos e os santuários ou túmulos eram muito numerosos e por conseguinte de influências diferenciadoras. As crenças e práticas associadas a estes agentes formavam associações, isto é verdade, mas não havia nada acerca destes grupos que realçasse e suportasse a unidade que a estrutura política representava. Mas Bagyendanwa era comum a todos os homens em Ankole — comum como a terra de Ankole e o rei de Ankole. O seu santuário era o centro tribal onde os interesses individuais e tribais se projectavam através de celebrações rituais, e Bagyendanwa era o foco de todas aquelas crenças em vista ao bem-estar do homem. «Bagyendanwa é nosso. Nós somos os filhos de Bagyendanwa», dizem os Banyankole ao expressarem as suas aspirações comuns e lealdade a um agente unificador que é a um tempo concreto e fonte de poder. Em segundo lugar, Bagyendanwa pertence a Ankole e Banyankole. Ele diferencia o reino de Ankole de todos os outros reinos. «Bunyoro», diz o povo, tem o seu Ruhuga; Karagwe tem o seu Nyabatama. Aqui, de novo, os outros cultos são de pouco valor como contraforte para a unidade política, pois que estes se estendem para além das fronteiras dos territórios politicamente diferenciados. A gente de todos estes reinos tinha um culto ancestral, e o culto emandwa era comum aos Bunyoro, Toro, Karagwe e Ruanda. Assim, enquanto por outro lado, o culto de Bagyendanwa formava um centro comum de crença e prática em Ankole, ultrapassando as crenças locais e rituais, diferenciava, por outro, o povo de Ankole dos habitantes dos reinos vizinhos.

Dizer que o culto de Bagyendanwa sustentava a unidade tribal não é bastante em si para mostrar que este culto contribuiu para a manutenção de uma forma particular de organização política. Os cultos tribais realçando a unidade de um grupo, relacionando esse grupo com as origens míticas, são bastante comuns em África ou noutra parte qualquer. A unidade representada por Bagyendanwa não era deste carácter geral. O culto do tambor era especificamente um culto de rei. Sancionava uma compleição particular de relações políticas que existiam em Ankole, ligando estas relações às suas origens legendárias, nomeadamente, aos Abachwezi. Bagyendanwa era o tambor dos Abachwezi, e como tal evidência concreta de que outrora existiram e fundaram o reino de Ankole. Não importa se as crenças particulares em relação aos Abachwezi são um facto ou fantasia. A crença de que os Abachwezi estabeleceram o reino de Ankole reconhecido por um número de gerações atrás é para os Banyankole um facto e uma crença sobre a qual repousa a sua estrutura política.

Para os Banyankole, Bagyendanwa representa os Abachwezi. Os Abachwezi, por sua vez, englobam as crenças e os valores inerentes ao reino de Ankole.

Do que foi dito acerca das funções do tambor, torna-se claro que o tambor realizava as acções de um rei ideal. Além de cumprir os deveres de chefia, o Mugabe tem poder mágico que protege o povo do mal. O tambor tem este mesmo poder ainda num grau maior. Tanto o rei como o tambor emanam este poder da mesma fonte, o rei por ser um membro da dinastia Abahinda que liga a realeza por descendência aos Abachwezi, o tambor por ser uma relíquia daqueles antigos tempos que representam os valores corporizados no reino Banyankole.

Para os Banyankole, **Bagyendanwa** é maior do que a pessoa do rei. «O Mugabe morre, mas **Bagyendanwa** está sempre connosco», dizem eles exaltando a permanência do tambor quando comparado à natureza temporária do governante individual. O Mugabe é também o «servo de **Bagyendanwa**», na medida em que o guarda e vela por ele. Nos direitos de sucessão, como veremos, é o tambor que faz do sucessor um Mugabe e lhe dá a chancela final. A guerra de acessão é pela posse do tambor real, e muitos Banyankole afirmam que se um rei estrangeiro conseguisse capturar o tambor real automaticamente tornava-se no Rei de Ankole. Nas suas histórias de antigas guerras, os Banyankole acentuavam constantemente a importância de esconderem **Bagyendanwa**, de modo a não ser capturado. Talvez a evidência mais concludente para a afirmação de que **Bagyendanwa** é maior que o Mugabe é o poder do tambor de fornecer um santuário. Se depois de ter sido condenado à morte pelo Mugabe um Banyankole conseguisse transpor o santuário de **Bagyendanwa** e tocar no tambor, ele não

seria morto. O Mugabe perdoava-lhe. Assim, seria posto em liberdade e retomaria os antigos direitos. Este santuário era actuante apenas na protecção de um homem da pena de morte e só quando esta sentença era passada pelo Mugabe. Quando um pai ou chefe de família passava uma sentença destas a qualquer dos seus subordinados o tambor não proporcionava um santuário.

VI. SUCESSÃO

A importância que os Bahima davam à saúde, força e coragem do Mugabe era tão exagerada que isso tinha influência na conservação do lugar e na selecção do seu sucessor. Esta preocupação excessiva das virtudes físicas da pessoa do rei explica-se em parte pela sua posição de chefe guerreiro permanente, em parte, pelos poderes mágicos que lhe eram atribuídos na sua capacidade de protector da tribo de más influências. Como já foi referido, não se permitia que nenhum Mugabe morresse por doença ou velhice. Assim que as suas mulheres e sequazes observavam indícios de fraqueza, era ministrado um veneno ao Mugabe que lhe produzia a morte. Os Bahima comparam o Mugabe ao boi dirigente na manada. Dizem eles, «O Mugabe é como o boi dirigente. Quando o **engundu** (boi dirigente) é batido por um boi mais novo, nós matamos o **engundu** e deixamos que o mais forte dos mais novos tome o seu lugar».

Depois da morte do rei deve ser escolhido um sucessor. Duas normas regulavam a escolha. Primeiro,

o novo Mugabe devia estar na linha real; segundo, devia ser o mais forte dos filhos do último rei. A descendência patrilinear satisfazia o primeiro requisito. A segunda repousava num método pelo qual a força e a coragem dos filhos do Mugabe podiam ser postas à prova. A primogenitura e o favoritismo, ambos factores importantes na selecção de um sucessor na família extensa dos plebeus, também desempenhavam o seu papel na família real, mas eram temperados pelas exigências políticas e rituais de realeza. Os Bahima exigiam que o mais forte entre os filhos do rei fosse o seu chefe e que o teste fosse de guerra. Os irmãos deviam lutar entre si até que só um deles ficasse vivo em Ankole para reclamar o tambor e a função de Mugabe.

Os filhos do rei preparavam-se para a luta pelo lugar de Mugabe e para achar o **Bagyendanwa**. Entretanto, os Ankole não podiam estar sem um rei. Após as cerimónias fúnebres, tinha lugar no kraal real uma simulação da luta entre os pastores plebeus, e o vencedor era escolhido como falso rei. Ele mantinha no kraal real uma parecença de ordem até terminar a guerra de acessão. Este falso rei chamava-se **ekyibumbe**. A palavra **ekyibumbe** tem uma variedade de significados. Em uso corrente, quer dizer uma pessoa estúpida ou tola. Algumas vezes aplica-se para indicar uma pessoa que é alvo de piadas e brincadeiras. A um bebé sem dentes, que é levado para longe do kraal depois da morte do pai, também se chamam **ekyibumbe**. Os irmãos reais também assistiam a esta luta simulada, mas logo que a pessoa era escolhida, eles escolhiam os seus próprios sequazes e partiam à procura de **Bagyendanwa**. Se acontecia encontrarem-se no caminho lutavam e cada um procurava matar o outro. Se um irmão tinha menos sequazes que o outro, geralmente era morto ou fugia para outro país. Por outro lado, a estratégia compensava muitas vezes a falta de sequazes. Os irmãos espiavam-se um ao outro de modo a trepar durante a noite e apanhar o outro desprevenido. Punham veneno na comida um do outro ou um apunhalava o outro enquanto ele dormia. Utilizavam também muito a magia e a ajuda de aliados estrangeiros. Cada um dos filhos era ajudado pela sua mãe e irmã, que praticavam magia contra os seus inimigos e o protegiam dos espíritos dos seus inimigos mortais.

Durante a guerra de acessão que podia durar vários meses, o país estava em estado caótico. Cada homem procurava protecção junto dos seus parentes. Diz-se que havia muito gado roubado e as pessoas que tinham algum agravo aproveitavam-se da situação caótica do país para se vingarem dos seus inimigos. Mas os grandes chefes que guardavam as fronteiras de Ankole não tomavam parte na guerra da acessão. Eles procuravam o mais possível manter a ordem interna e guardar o país de invasores estrangeiros.

Um a um, os príncipes eram mortos ou levados ao exílio até que só ficava um. O filho escolhido saía então do seu esconderijo e lutava com o que tinha ficado pela posse de **Bagyendanwa**. O favorito do falecido Mugabe nem sempre ganhava, mas usualmente ele dispunha dos mágicos mais poderosos e de largo séquito. Quando finalmente terminava a guerra de acessão, o novo rei voltava para o kraal real com **Bagyendanwa**, a sua mãe e irmã, e os **Enganzi** matavam

o ekyibumbe, sendo finalmente proclamado e aceite como o novo Mugabe.

Alguns dias mais tarde havia uma cerimónia de acessão, depois da qual o rei empreendia uma longa viagem de purificação através do país. Acompanhavam-no alguns mágicos especiais, um pequeno rebanho de gado e um grupo de caçadores peritos. Depois do seu regresso à residência real, fazia as maiores alterações entre os oficiais que imediatamente rodeavam a pessoa do rei. Escolhia-se um novo grupo de sequazes entre os amigos do rei. Havia geralmente homens que tinham lutado por ele na guerra da acessão. Na selecção dos funcionários mais importantes, o velho Enganzi actuava como conselheiro juntamente com a mãe e irmã do rei. Após as principais nomeações terem sido feitas, o velho Enganzi retirava-se e era premiado pelo seu longo serviço com muito gado. Então, o rei escolhia um novo Enganzi de entre os seus sequazes e o aparelho governamental ficava outra vez completo. Na transição do velho para o novo regime, o elo mais forte era o velho Enganzi. Em certo sentido era ele quem fazia os reis. Durante os ritos de acessão era ele quem anunciava o novo rei aos chefes Bahima e que ajudava a escolher o novo pessoal do governo. A sua aposentação era devida a uma máxima que dizia «o Enganzi (estrela da tarde) deve pôr-se com o Mugabe (lua).»

A sucessão no reino Banyankole era regulada por um corpo particular de crenças em práticas, cuja função geral era manter a continuidade da realeza como parte essencial de cooperação política e eliminar, tanto quanto possível, a competição e dissenção como elementos permanentes de liderança política. O princípio dinástico,

ao restringir a realeza ao clã Abahinda, governava logo fora da concorrência geral. A dinastia encontrava a sua origem no legendário passado, na pessoa de Ruhinda, o descendente dos Abachwezi. A descendência patrilinear restringia ainda mais a linha dos candidatos. A guerra de acessão, que a princípio aparece como caos e anarquia, serve a longo prazo para erradicar possíveis rivais. A guerra de acessão, portanto, é uma maneira de definir a sucessão, semelhante na sua função geral à regra de primogenitura ou à regra do filho favorito. Os aspectos particulares dos ritos de sucessão, como a guerra de acessão, a purificação elaborada e a importância da mãe e da irmã do rei, só se compreendem em termos de natureza particular da estrutura política Bahima e da magia Bahima. Desde que nos apercebamos da importância, para os Bahima, do rei como chefe militar, como um símbolo de unidade e de poder mágico que é amplamente ilustrado pelos rituais que envolvem a sua vida diária, praticados com o fim de aumentar o seu poder mágico, e da crença de que um rei fisicamente fraco ou doente torna o povo de Ankole fraco, podemos prontamente entender a ênfase especial posta no facto de se obter o mais forte e capaz rebento da dinastia para rei. A eliminação através de uma prova de força certamente proporcionava um método mais prático de escolha para o melhor filho do que qualquer norma específica de sucessão poderia fornecer. Até onde me foi possível indagar, não existe um mito que sancione a guerra de acessão. Os Abachwezi não o praticavam, nem os Ruhinda, o único sobrevivente dos Abachwezi em Ankole, teve de estabelecer um precedente, porque

ele não tinha irmãos nem rivais para o cargo de Mugabe. Neste caso, mal se pode dizer que a guerra de acessão, embora formalmente e tradicionalmente sancionada, fosse o estabelecimento de qualquer mito. Mas uma vez que reconhecemos logo a importância da força física e o poder mágico do rei para Banyankole, podemos compreender o propósito da guerra de acessão como meio de obter o fim almejado.

Como podemos avaliar, a guerra de acessão tinha consequências de longo alcance sobre as conexões familiares do Mugabe. Em teoria, se não sempre na prática, o rei não tinha irmãos ou irmãos do pai vivos. Os deveres religiosos íntimos, mágicos e jurídicos geralmente celebrados pelo pai ou pelo irmão mais velho na sociedade Banyankole eram celebrados para o rei pela sua mãe e irmã. A mãe e irmã do rei no passado, não tinham títulos especiais, mas eram simplesmente chamadas **nyinya omugabe**, a mãe do rei, e **omunyana omugabe**, a irmã do rei. O seu **status** era praticamente igual ao do próprio Mugabe. Ambos tinham **kraals** privados de gado, pastores e guerreiros, e ambos tinham direito a exigir **ekyitoro** sobre o gado Bahima. Também recebiam uma parte de todo o gado apanhado nas incursões. O dever principal da mãe do rei era fazer ofertas aos espíritos **emandwa** do rei e a prática de magia contra os espíritos dos homens que o rei tivesse morto. Embora o próprio rei fizesse ofertas aos seus antepassados, dizia-se que ocasionalmente a mãe mandava uma vaca branca para a floresta de Ishanzi de oferta ao Mugabe morto. No kraal da mãe do rei havia um sacrário para os quatro **emandwa** do rei — nomeadamente, Wamara, Mugasha, Kagoro e Nyakiriro — onde

durante cada nova lua ela fazia ofertas de gado e carne. Se os adivinhos dissessem que era necessário para o rei passar por um ritual **emandwa** (**okubandwa**), dizia-se que ele tinha ido para o kraal da sua mãe para o rito. Além destes deveres rituais, a mãe do rei tinha funções administrativas e jurídicas. Nenhum homem podia ser executado sem o seu consentimento. Ela ficava sentada ao lado do Mugabe em todos os casos jurídicos importantes e ajudava a decidir assuntos de guerra ou paz. Se vinham mensageiros, de reis estrangeiros, eles tinham primeiro de ir ver a mãe do rei, sendo o consentimento desta necessário para uma audiência com o seu filho. A função da mãe como um protector é nestes casos uma indicação melhor para o seu **status** do que partindo do princípio hipotético de um antigo matriarcado. Mas o facto de a mãe assumir estes deveres, parece estar correlacionado com o facto de o rei não ter irmãos seus nem irmãos do pai vivos.

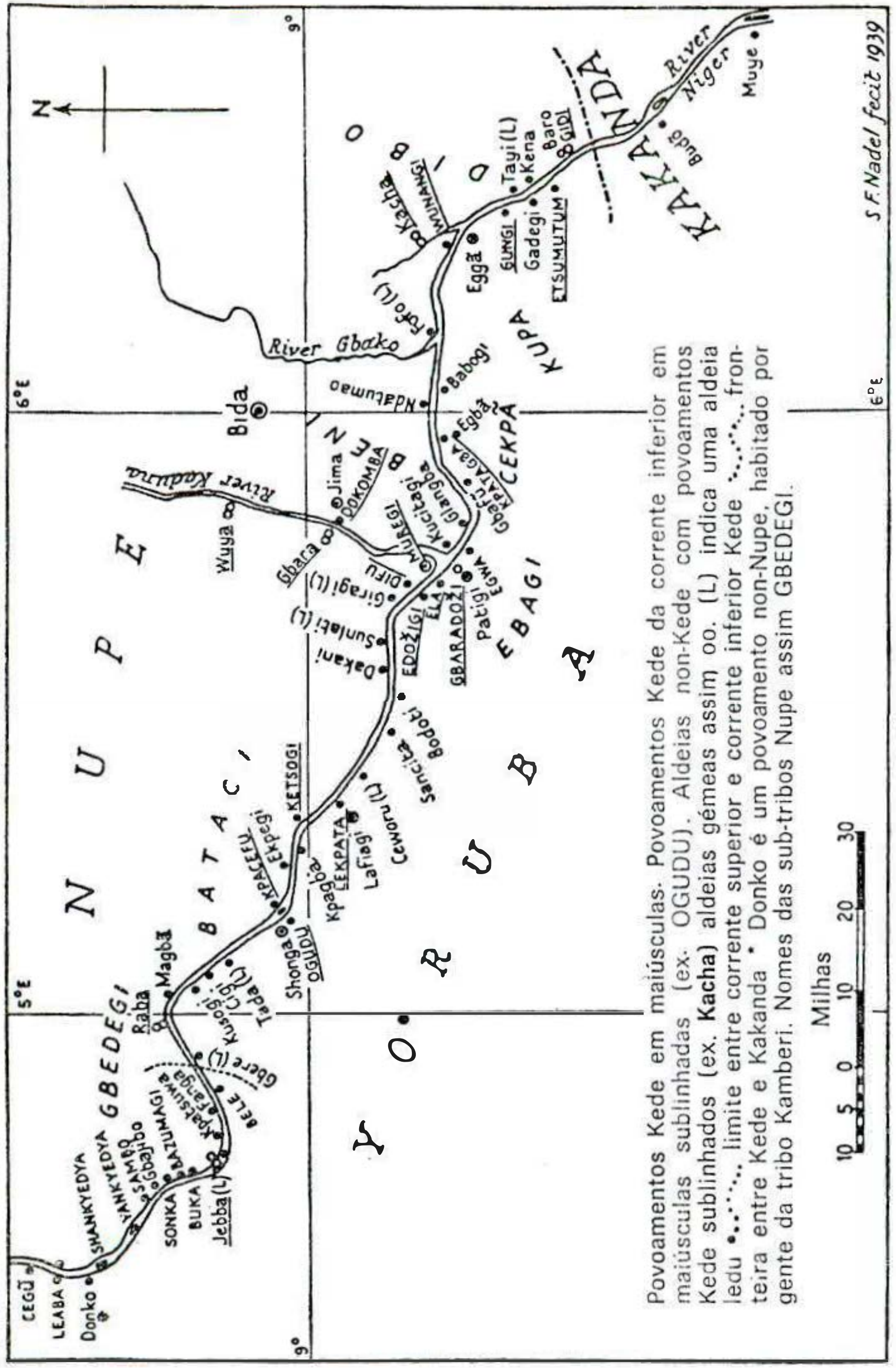
VII. CONCLUSÃO

Na breve análise da organização política dos Banyankole atrás feita, tentei não só descrever a forma do reino de Ankole no seu aspecto político, como também salientar as forças subjacentes que contribuíram para a sua formação e manutenção. Rapidamente podemos ver que este reino recai dentro daquela classe maior de estruturas políticas conhecidas por Estados de conquista, em que grupos etnicamente diferentes entram em contacto, resultando numa sociedade estratificada e num mecanismo de manutenção.

As relações políticas de clientela, servidão e escravatura podem classificar-se na base da sua origem, como contratuais e compulsivas, diferindo nisto das relações baseadas no parentesco que antigamente eram predominantes e ainda desempenham um papel fundamental na sociedade Banyankole. Quanto à sua natureza e constituição, podemos dizer que a clientela era uma relação equilibrada com origem na necessidade de cooperação política. Servidão e escravatura, por outro lado, eram relações desequilibradas de natureza puramente exploratória.

Ao tratar os mitos Abachwezi, o culto do tambor e os ritos de sucessão como formas de ideologia e prática exploratória, salientei o facto de mesmo a sua particular forma ser explicável em termos da situação política e das concepções mágicas de idade presentes na cultura. Por outras palavras, a estrutura política dos Banyankole só se entende quando conhecemos a situação objectiva de onde derivou e o material cultural de que se formou. A obrigatoriedade do direito britânico, naturalmente, provocou grandes modificações e desapareceram a clientela, servidão e escravatura como relações políticas. O Mugabe, embora ainda parte da imagem, já não é um chefe político e não tem o poder mágico anterior. Os efeitos do governo britânico alteraram não apenas as relações políticas, mas também a natureza fundamental das relações de parentesco, além de introduzir novas relações de uma natureza legal entre os nativos e o branco, por um lado, e entre os nativos e o indiano, por outro.

Uma discussão significativa destes novos elos no que toca a relações pessoais, terra, actividades económicas e aparelho governamental, requer na verdade mais espaço do que o presente trabalho permite.



Povoamentos Kede em maiúsculas. Povoamentos Kede da corrente inferior em maiúsculas sublinhadas (ex. OGUDU). Aldeias non-Kede com povoamentos Kede sublinhados (ex. **Kacha**) aldeias gémeas assim oo. (L) indica uma aldeia ledu •..•.. limite entre corrente superior e corrente inferior Kede ·.·.·.. fronteira entre Kede e Kakanda * Donko é um povoamento non-Nupe, habitado por gente da tribo Kamberi. Nomes das sub-tribos Nupe assim GBEDEGI.

O PAÍS DOS KEDE

OS KEDE: UM ESTADO RIBEIRINHO NO NORTE DA NIGÉRIA

por S. F. NADEL

1. INTRODUÇÃO

Os Kyedye ou Kede ([1]), de que se ocupa este ensaio, são uma secção da grande tribo da Nigéria do Norte, cuja cultura e organização social descrevi algures ([2]). Os Kede têm muitos traços culturais em comum com a sua tribo-mãe; o seu sistema de parentesco é o mesmo; falam o dialecto falado hoje pela maioria das subtribos Nupa o que a tornou língua reconhecida do Emirato, o «Nupa propriamente dito»; eles também adoptaram a religião do reino Nupa, o Islamismo. Porém, em combinação com esta afinidade cultural encontramos certas divergências marcantes. Os Kede são um grupo ribeirinho — o único grupo

([1]) O nome Nupa próprio é Kyedye. Mas os Hausa, Yoruba e outros grupos vizinhos (bem como hoje os funcionários do Governo) preferem mais facilmente pronunciar Kede. Adoptaremos, por simplicidade, esta última designação.

([2]) Ver **África**, VIII, 1935, e também o meu livro, **A Black Byzantium**.

puramente ribeirinho entre as várias subtribos Nupa. Os seus empreendimentos económicos e a vida social em geral centram-se à volta do rio, na margem do qual vivem e de onde resulta o seu modo de vida. Isto significa já que a sua própria vida social e cultural deve apresentar certos aspectos que estão ausentes nos Greater Nupa. A sua organização política, além disso, contém certos traços distintos e invulgares — invulgares mesmo para África num sentido lato. Foi mais por esta natureza invulgar do que pela sua relação com os problemas práticos de administração africana que eu escolhi a organização desta pequena subtribo nigeriana para tema desta contribuição.

II. DEMOGRAFIA

O grosso dos Kede vive hoje junto dos rios Niger e Kaduna entre 8° 30′ e 9° 40′ latitude norte, habitando uma estreita faixa sobre ambas as margens. Os Kede compartilham o seu território com um número de outras secções tribais dos Nupa, que levam uma vida semi-ribeirinha, fazendo — diferentemente dos Kede — agricultura juntamente com pesca e canoagem. As suas aldeias e lugarejos estão espalhadas entre os grupos Kede ao longo das margens do rio (1). A divisão aguda,

(1) Eles compreendem secções das seguintes subtribos Nupa: os Gbedegi na faixa superior do Niger; os Bataci, ou Marsh Dwellers, na parte inferior; alguns grupos de Beni próximo da confluência do Niger e do Kaduna; os Kupa ao redor de Eggan no Sul; Dibo ou Zitako perto de Katcha e Baro; e, finalmente, um grupo de Nupe de Gbara, a antiga capital do reino Nupe, sobre o Kaduna e o Niger perto de Patigi.

cultural e tribal, entre os Kede e os outros grupos semi-ribeirinhos está patente no uso linguístico: para os Kede a palavra eyapacizi (canoeiros), é usada quase sinónimamente, enquanto os outros grupos se referem, colectivamente, por laticizi (lavradores). A tradição também tem a sua contribuição para dar: representa os Kede como emigrantes estrangeiros que vieram do exterior para o seu actual habitat e se fixaram entre a população aborígene. Esta tradição (à qual voltaremos mais tarde) reflecte-se também no uso linguístico, os diferentes grupos semi-ribeirinhos que hoje são os vizinhos dos Kede no vale do rio são designados colectivamente por kintsozi (proprietários da terra, isto é, habitantes originais).

Só possuímos números detalhados da população para uma parte do país kede, segundo o que é hoje o distrito kede do Emirato Bida. Mas podemos tomar estes números como representativos de toda a área habitada pelos kede (1). Numa população total de 12 066 o número de kede 2 225, e os kintsozi (compreendendo várias subtribos) 9 742; os restantes (99) sendo constituídos pelos estrangeiros não-Nupa que vivem no distrito de kede. Os kede formam assim uma minoria no seu próprio país — o país que ostenta o seu nome. Mas com justiça ostenta o

(1) Estes números foram tirados de um censo provincial, oficial, não publicado e pela utilização do qual estou profundamente grato à Administração da Província do Niger. Se porventura os números não estiverem correctos em cada detalhe, eles merecem a confiança necessária para o propósito desta dissertação.

seu nome e com propriedade se chama «o seu» país, pois que a minoria kede representa o grupo dirigente, e o seu chefe é o governante de todo este território e dos diferentes grupos que o habitam, kede e não-kede.

Mas o país kede é ele próprio parte de um sistema político mais vasto, o Emirato Nupa. Nos tempos pré-britânicos, o país dos kede assenta quase inteiramente no território Nupa ou, mais correctamente, no território governado pelo **Etsu** (rei) de Nupa, sob o qual ele gozava de **status** de um semi-autónomo, Estado vassalo. Debaixo da administração britânica, o país kede, grandemente afectado pelo reajustamento dos limites políticos, ficou em três províncias diferentes e seis Emiratos ou Divisões (1) diferentes (modernos). No entanto, veremos mais tarde que esta distribuição de um grupo comparativamente pequeno sobre tantas divisões políticas não é inteiramente devida ao reajustamento de fronteiras políticas. É também um resultado de movimentos de grupos kede em tempos recentes, depois de os limites políticos terem sido fixados pelo Governo actual.

De longe a maior secção dos kede vive na margem esquerda do Niger e do Kaduna, no Emirato Bida. Nesta área os kede também mantiveram o seu **status** político de uma unidade separada política, com o seu próprio

(1) Os kede na margem direita do Niger pertencem agora às províncias de Ilorin e Kabba, e aos Emiratos, ou divisões políticas, de Ilorin, Lafiagi, Patigi, e (no canto sudoeste) Koton-Karifi. Os kede na margem esquerda do Niger e na margem do rio Kaduna pertencem à Província do Niger (antigamente Província Nupa) e aos Emiratos de Bida, Agaie-Lapai e Kontagora.

chefe como cabeça administrativa. Em todas as outras áreas as comunidades kede são absorvidas politicamente pelos distritos em cujo território ficam e vivem sob chefes locais e dirigentes de distrito não-kede (1). A situação política moderna não tem contudo obliterado os outros aspectos da sua vida social; as características da sua organização política, mais especialmente, subsistem, embora numa escala menor, numa área oficialmente reconhecida. Embora muitos dos nossos dados políticos derivassem desta área, podemos ainda tomá-los como representativos do país kede em geral e, quando falarmos nos adeptos kede, na cultura e sistema social kede, queremos significar o grupo como um todo, sem termos em atenção as subdivisões políticas modernas. Existe porém uma subdivisão de natureza diferente, profundamente assente e invulgar, que não podemos ignorar. Até aqui falei simplesmente dos kede. Mas existem na realidade dois grupos kede: os kede **Tifin**, ou os kede do curso superior, e os kede Tako, ou kede do curso inferior, ficando os limites entre os dois grupos aproximadamente na ilha de Jebba (os dois grupos avançam uma curta faixa a norte e a sul de Jebba) (2). Ora, o que eu disse sobre os aspectos específicos do sistema social e político kede aplica-se

(1) Num lugar (Ogudu) criou-se um certo compromisso, o chefe de uma comunidade kede bastante numerosa actuava perante o chefe da aldeia como se o seu título fosse «segundo no comando».

(2) Os kede do curso superior também são chamados kede Gbede, segundo a subtribo Nupa (Gbede ou Gbedegi) com quem partilham o seu território.

apenas ao grupo do curso inferior. Os kede do curso superior não apresentam nenhum dos traços que dão à cultura do grupo irmão o seu carácter distinto; nem participam da posição de supremacia política que os kede do curso inferior assumiram. Eles são culturalmente um pequeno grupo ribeirinho, como todas as outras secções Nupa cujas aldeias ficam interdispersas pelos aldeamentos kede, e politicamente, ainda como estas secções, sujeito ao grupo dirigente kede (do curso inferior). Assim, quando falarmos dos que seguem a organização política kede, referir-nos-emos apenas a este último grupo. Os kede do curso superior serão classificados sob uma chefia com as outras secções Nupa semi-ribeirinhas, visto, na verdade, sob ponto de vista nativo, estarem mais próximos dos **kintsozi** do que do grupo emigrante estrangeiro do curso inferior do rio. Mas a comparação dos dois grupos kede tornar-se-á de especial relevância num estádio mais avançado desta análise. Este desenvolvimento notavelmente desigual do que parece ser duas secções do mesmo grupo tribal deve ajudar-nos a isolar os factores, sociais ou outros, que moldaram a estrutura política que estamos a estudar.

III. SISTEMA ECONÓMICO

Uma constelação política e demográfica como a que descobrimos no país kede é claramente o resultado de consideráveis movimentos de grupo, possivelmente, cobrindo um largo período para ser inteiramente entendida, e uma tal situação, exige, primeiro que tudo, uma análise — análise histórica se possível — de fixação

tribal. Antes de discutirmos a fixação kede, porém, é necessário que se faça uma breve descrição da situação económica do país. Porque, como me proponho mostrar, a natureza da economia kede tem decisivamente influenciado o planeamento de fixação kede e, indirectamente, todo o desenvolvimento político da tribo.

Nós podemos ser muito breves relativamente ao sistema económico dos grupos semi-ribeirinhos. Eles são principalmente agricultores, que cultivam as áreas férteis do vale do rio. São, além disso, pescadores em pequena escala, pescando nas suas pequenas canoas nas águas mansas e nas enseadas do Niger e Kaduna — nunca no rio principal, onde apenas os kede têm o direito de pescar.

Os kede, por outro lado, são pescadores e canoeiros famosos. O seu nome é conhecido por todo o rio Niger abaixo, nos distritos já longe do país Nupa (1) e nesta sua parte do Mundo eles quase monopolizaram o tráfico do rio (2). Permitam que lhes diga algumas

---

(1) A sua familiaridade com o rio fez com que um considerável número de kede se empregassem como marinheiros, capitães e pilotos na Royal Niger Company e no Departamento da Marinha da Nigéria.

(2) A divisão entre os pescadores e os canoeiros entre os kede raramente é rígida — os membros de uma família de pescadores podem ir para canoeiros ou um canoeiro passar o seu tempo livre na pesca; nós vamos ignorar esta divisão e preocuparmo-nos apenas com os canoeiros, que tem mais interesse para nós. Originalmente, os kede também costumavam construir as suas canoas. O abate da floresta nas margens do rio forçou estes artistas a mover-se para o sul, onde hoje formam uma pequena colónia de kede, construtores de canoas, perto de Onitsha.

palavras sobre o comércio no rio que as canoas kede durante séculos pelo rio Niger para baixo e para cima foram acarretando: a maioria vem e vai para lugares que ficam fora do país Nupa. A linha kede sul: armam vestes (de Hausa e fabrico Nupa), cavalos de Hausa, potassa do lago Chade, esteiras e chapéus de palha de fabrico Nupa, peixe e arroz do Niger; e a linha norte: nozes de cola dos mercados da Nigéria do Sul, sal da Europa e óleo de palma.

Neste comércio fluvial o canoeiro kede assume duas funções diferentes: ou é um contratador que aluga a sua canoa e tripulação (constituída por ele e membros da sua família) a um comerciante para uma determinada viagem, ou é ambas as coisas, contratador e comerciante, transportando os seus próprios artigos na sua própria embarcação. O vasto serviço de canoas que os kede estabeleceram em certos lugares constitui uma variante da primeira espécie de ocupação: aqui os canoeiros kede transportam pessoas, produtos, e animais para o outro lado do rio mediante um pequeno pagamento (1). O trabalho do canoeiro kede, embora lucrativo e admissível a grandes proveitos, é árduo, de precisão, e não poucas vezes perigoso. Eles têm de estar preparados para irem para longas expedições,

(1) O muito lucrativo serviço do «ferry» em certos portos fluviais é mencionado em Laird and Oldfield, **Narrative of an Expedition into the Inferior of Africa** (1837), II, pág. 316. O mais importante serviço ferry deste género hoje é o de Jebba Island, onde os kede competem com uma ponte de comboio, oferecendo um serviço mais barato às pessoas que queiram poupar a portagem da ponte.

que aí ainda hoje podem ser expedições para o desconhecido (1). Estas viagens de rio representam prolongada ausência de casa, muitas vezes de muitos meses, não só por causa da distância a que fica o seu destino, mas também devido às muitas paragens e longas esperas que estas envolvem: assim o canoeiro pode ter que esperar num certo lugar até que o rio se torne de novo navegável ou que eles encham as suas canoas de mercadoria, ou até que encontrem um novo «passageiro» (na fraseologia nativa) que os contrate para uma viagem proveitosa de regresso. Aqui nós captamos o significado deste sistema produtivo para a organização dos aldeamentos no país kede. As longas expedições de canoa necessitam de paragens fixas e de lugares de descanso, onde o canoeiro possa ter a certeza de encontrar abrigo e comida e oportunidade de tratar da embarcação. Os «terminais» das suas estradas fluviais tendem mais propriamente a tornar-se em pelo menos «colónias» de estação dos kede. As paragens e lugares de espera são naturalmente escolhidos de acordo com considerações de ordem comercial. E, finalmente, deve haver um sistema de protecção política, capaz de dar segurança (falando de tempos pré-britânicos) a estas longas vias, e aos lugares de paragem com os seus armazéns valiosos,

(1) A viagem de ida e volta do país kede para Onitsha — uma das suas viagens regulares — leva dois a três meses. Em 1936 vi dez canoas kede a serem carregadas em Jebba de gasolina do serviço da força aérea francesa em Fort Nyameh. A viagem pelo Niger acima era nova para os canoeiros, e esperava-se que demorasse três meses.

e aos postos de estação ou permanentes (1): postos comerciais que, por necessidade, tendem a tornar-se colónias políticas, dando-nos tudo isto a fórmula da fixação kede.

IV. FIXAÇÃO

Temos a sorte de possuir dados que nos permitem traçar com pormenor a história e os movimentos da população do país kede. Os nossos dados derivam apenas em parte da tradição oral. A história da fixação kede vai até à era bem documentada da exploração da Nigéria e da ocupação britânica; as suas últimas fases estão a acontecer debaixo dos nossos próprios olhos. A juntar a estes testemunhos históricos, possuímos provas de espécie diferente, que, indirectamente, contribui consideravelmente para entendermos o movimento da população do país kede: consistem, como veremos, na disposição e organização dos aldeamentos

(1) Um caso por exemplo é a região desabitada da margem direita do Niger acima de Jebba, onde as incursões constantes por tribos do interior (de Borgu) tornaram a fixação impossível. A margem esquerda, ao contrário, podia ser adequadamente protegida, e aqui os kede estabeleceram um aldeamento em Buka (que mudou mais tarde para Jebba). Ao sul as canoas kede não navegavam para além de Eggan nos dias pré-britânicos. O rio a sul de Eggan era o domínio dos Kakanda, uma tribo ribeirinha guerreira de casta Nupa, que recusava que as canoas kede entrassem na sua área. O transporte da mercadoria para o sul tinha de ser transferido em Eggan para as canoas Kakanda.

kede de hoje. Segundo a tradição kede, a sua casa tribal ficava perto da confluência do Niger e Kaduna, junto de Muregi, que, algum tempo depois se tornou na sua capital política. Daí diz-se terem estendido os seus aldeamentos, e ao mesmo tempo governo, gradualmente sobre as margens do rio para norte e sul até que as suas aldeias cobriram o vale do Niger entre Eggan e Jebba. Ao tempo, quando os primeiros viageiros europeus apareceram no país Nupa, já encontramos os kede firmemente fixados nesta parte do vale Niger. Agora, das dez principais aldeias kede que existem hoje apenas uma representa uma fixação kede puramente independente — a capital kede, Muregi. É uma aldeia bem construída, com casas sólidas de tijolos de lama secos ao sol, de paredes compostas à maneira Nupa, com uma grande mesquita e a imponente casa do chefe. É, como disse, uma cidade pura, uma cidade habitada inteiramente pela «raça dirigente» — «**u de talakazi a**», dizem os kede («não contém pobres» — querendo dizer pessoas que pertencem a grupos sujeitos). Todos os outros aldeamentos kede, sem excepção, são construídos próximos ou sobre o lugar de uma aldeia de «habitantes» originais. Na maior parte dos casos, a fixação kede ocupa a própria margem do rio, e a aldeia «nativa» a faixa de terra que fica imediatamente por detrás; nalguns casos encontramos os aldeamentos kede numa ilha da margem ocupada pela aldeia «nativa» ou sobre a margem oposta do rio. O resultado é qualquer coisa como aldeia gémea, meia «nativa» meia kede. O cenário de tradição kede, uma casa tribal e aldeamentos emigrantes, parece na verdade visível na organização actual da fixação kede, com uma cidade

de todos os kede e as suas muitas «aldeias gémeas» ao longo do vale do rio.

A história mais recente da fixação kede permanece fiel a esta imagem de uma gradual expansão territorial. Nós sabemos que nos finais do século passado os kede estabeleceram-se pela primeira vez no rio Kaduna. Mais tarde, com a Royal Niger Company, os kede foram encorajados a estenderem os seus aldeamentos para mais longe no Niger e Kaduna. É fácil descobrir estes novos aldeamentos, que foram fundados próximo dos postos comerciais europeus e de outros lugares que similarmente tinham ganho importância comercial. Somente há uns trinta anos atrás os kede fundaram a sua última «colónia» — na ilha de Jebba.

As aldeias diferem bastante no aspecto: algumas aldeias ostentam casas permanentes solidamente construídas, enquanto outras consistem largamente em construções mais pobres, cabanas com paredes de erva, sugerindo mais uma ocupação temporária do que fixações permanentes. As habitações dos kede reflectem a natureza móvel e flexível do seu sistema de povoamento. O grau de permanência que se reflecte nas construções revela ao mesmo tempo a idade do aldeamento bem como a sua (passada ou presente) importância como centro económico ou político. O estabelecimento kede em Raba é um exemplo típico de aldeamento mais solidamente construído. Foi fundado em cerca de 1840, quando Raba era a capital do Emirato Nupa. Os primeiros colonizadores foram cinco homens com as suas famílias de Muregi, que pertenciam a uma «casa»; hoje a colónia kede em Raba (que também agora

possui um armazém da Niger Company) conta sete «casas». O estabelecimento kede em Katcha é um exemplo do outro tipo, pobremente construído, dando a impressão de que os colonos ainda não tiveram tempo, ou não decidiram completamente, para construir casas permanentes para eles. O actual estabelecimento kede data de 1905-10, tempo em que um grupo kede que previamente se tinha estabelecido em Eggan, no rio principal, trocou esta colónia por Katcha, atraído pelas oportunidades do lugar. Katcha, num tributário do Niger, deveu o seu levantamento e importância a introdução do tráfego a vapor no Niger e a construção do primeiro caminho de ferro nigeriano de Baro, através de Katcha, para Minna. As suas cinco ou seis «casas» dos colonos originais kede aumentaram agora para dezassete.

A nossa lista de estabelecimentos kede não ficaria completa sem uma menção aos acampamentos puramente temporários da beira-rio, destinados à duração de uma estação ou algumas semanas apenas, que os kede erguem nas aldeias maiores onde precisam de parar nas suas viagens rio abaixo rio acima. Ao longo da principal estação de comércio, Jebba, Patigi ou Katcha estão povoadas destes abrigos levemente construídos, cabanas de erva, estruturas de tenda de palha ou — o mais simples de tudo — os toldos de palha das canoas simplesmente postos em terra. A fixação kede ainda não cessou. Lugares que ganham importância atraem ainda novos grupos de emigrantes; e os abrigos sazonais num centro de comércio intenso podem em

qualquer altura transformar-se em residências permanentes, como, na verdade, aconteceu repetidamente no decorrer dos tempos.

Ao rever a história da colonização kede, encontramos a sua dependência aos factores económicos perfeitamente confirmada, podemos concebê-la como uma realização progressiva dos ditames do sistema produtivo do país. Os kede, como vimos, não ocuparam um país novo e desabitado, mas instalaram-se em sítios onde uma população existente tinha já estabelecido um certo nível de vida económica e social. Na escolha dos locais de fixação e seu subsequente desenvolvimento, os kede foram invariavelmente guiados por circunstâncias comerciais. Eles não estavam, além disso, satisfeitos com a posição de emigrantes que são dependentes da boa vontade dos seus anfitriões, mas exigiam além do território para se estabelecerem o governo político dele. Assim, se não são «colonos», no estrito sentido da palavra, não se preocupando em fixar-se num país novo e virgem, eles são «colonizadores» num sentido político mais especial ao serem povoadores, emigrantes e representantes de uma raça dirigente.

Aqui resta esclarecer um ponto final: a relação exacta entre a expansão territorial da tribo e a expansão necessariamente mais inerte e rígida da dominação política. Da história do moderno povoamento kede vimos que existe um certo lapso de tempo entre a primeira ocupação de um novo lugar pelos emigrantes kede (o estado nuclear do acampamento estacional) e o seu eventual levantamento para o **status** de um posto político. Os kede, como regra, atribuem a fundação

das suas várias colónias a determinados chefes. A iniciativa tomada pelo chefe kede no empreendimento colonial refere-se tanto ao crescimento territorial como à incorporação política da nova colónia. Ele próprio podia enviar povoadores de Muregi para um novo lugar que parecesse um provável centro para actividades kede (Raba é disto um exemplo) ou ele podia dirigir povoadores de outros lugares para uma nova fixação que parecesse prometedora (como foi o caso de Katcha). Mas apenas quando um aldeamento estava firmemente estabelecido e contasse várias famílias é que ele mandava um representante oficial tomar conta dele, proclamando assim a incorporação política do novo domínio kede.

Nós sabemos, ainda, que a expansão territorial kede não prosseguiu passo a passo, por fases contínuas, mas antes por uma série de saltos, que podem deixar brechas entre os postos ou o país-mãe e o novo povoamento. Assim, existem espaços «por colonizar» no rio Kaduna entre Gbara e Wuya ou Cbara e Muregi — isto é, faixas de terra com aldeias nativas que (diferentemente das aldeias dispersas kintsozi no «antigo» país kede) não foram politicamente absorvidas pelos kede. Podemos supor que o primeiro crescimento da comunidade kede seguiu a mesma linha de desenvolvimento. Se isto assim foi, a unidade do compacto político do «antigo» país kede prova que esse mando político foi mais tarde trazido para o novo posto, as brechas territoriais eventualmente absorvidas pela unidade política externa. Hoje, os limites das províncias e distritos firmemente estabelecidos impedem naturalmente uma ocorrência similar na fundação de novas

colónias. O novo desenvolvimento económico do país, além disso, atraiu a emigração kede para lugares distantes da órbita da sua organização política: assim, no importante posto comercial na confluência do Niger, Benue e Lokoja, cresceu uma larga e próspera colónia, que combina todos os «estádios» do povoamento kede, de casas permanentes e semi-permanentes nas quais as famílias kede fizeram o seu lar bem como um grande acampamento na margem do rio para os canoeiros kede do norte. Mas parece que mesmo nos tempos pré-britânicos a expansão territorial dos kede deixou certas brechas na sua teia de aldeamentos e postos políticos. Assim, a grande cidade Nupa de Eggan na margem direita do Niger, flanqueada a norte e sul por (presumivelmente velhos) povoamentos kede, permaneceu uma unidade política independente e poderosa, directamente sob o rei de Nupa. É este esquema característico da expansão kede que permite as brechas territoriais e a fundação de (pelo menos temporariamente) postos isolados que justificam falarmos de «colónias» kede e de «colonização».

V. ORGANIZAÇÃO POLÍTICA

O sistema político dos kede corresponde em todos os pontos importantes ao conceito de Estado. Na sua pequena escala, preenche as condições essenciais de organização de Estado: o seu domínio é territorial e não tribal (ou inter-tribal); a sua administração é centralizada; o aparelho do governo é monopolizado por um órgão especial nomeado ou escolhido que é

separado do resto da população por certos privilégios económicos e sociais (1). Já discutimos o primeiro destes três aspectos. Quanto ao segundo, vimos que Muregi, o lar tradicional da tribo, é ao mesmo tempo o centro político do país. Relativamente ao terceiro ponto, apercebemo-nos de que num sentido amplo os próprios kede representam, corporativamente, o grupo dirigente do país. Mas entre os kede encontramos um outro «grupo privilegiado» de definição mais precisa, em cujas mãos se concentra o governo do país. Este grupo dirigente, num sentido restrito, consiste no chefe kede e nos seus conselheiros titulares e emissários.

A Posição do Chefe. A chefia kede ou **Kuta** reside em Muregi. Nas suas mãos pesa a última decisão para todos os assuntos relativos ao país e à tribo como um todo—principalmente—a guerra e a fundação de novas colónias.

O **Kuta** era também a cabeça judicial do seu país. A maior parte dos impostos, taxas e outras receitas revertiam para o seu tesouro particular. Ele era (e ainda é), finalmente, o representante oficial do seu país perante os senhores de kede, os Emires de Nupa. A impressiva parafernália e as formas de cerimonial servem para mostrar a posição enaltecida do chefe Kede, sendo talvez o que mais se impõe à enorme canoa do Estado, conduzida por doze rema-

(1) Em relação a esta definição de Estado, ver **África**, vol. cit. e o meu livro de Nupa. R. Cowie, **The Origin of the state** (1927), cap. III e IV, reconhece a soberania territorial à estrutura do Estado; o factor do especial «grupo dirigente» foi elaborado por F. Oppenheimer, **The State** (1926).

dores (dois a três é a tripulação normal das canoas **Kede**), em que o **Kuta** viaja. A autoridade do chefe kede repousa essencialmente em três factos. Primeiro, uma sanção moral da chefia kede está na sua natureza hereditária derivando o facto, em linha directa, de um mito sobre o **Kuta** que fora investido do mando sobre os kede pelo próprio Tsoede, o rei ancestral e herói da cultura Nupa. (Tornaremos a falar dele mais tarde). Um outro sustentáculo da chefia kede, de ordem mais prática, reside na esmagadoramente forte posição económica do chefe kede. Os seus rendimentos permitem-lhe a aquisição de uma grande frota de canoas — que não só constitui o principal meio de vida, como também a base de toda a acção militar neste país de beira-rio (1) — e ligar à sua casa uma hoste de sequazes e criados. A posição do chefe kede está finalmente assegurada pelo facto da maioria dos mais importantes lugares políticos do Estado kede se encontrarem nas mãos de pessoas do seu sangue.

Os «cargos de Estado». Os cargos de Estado entre os kede recaem em duas categorias. Uma que compreende um pequeno número de detentores de cargos **ticizi** («designados»), que residem na capital e representam os conselheiros do chefe kede. Uma segunda categoria compreende emissários oficiais designados, do **Kuta**, **egbazi** («delegados») que têm a seu cargo as várias comunidades e colónias kede. A estes dois grupos de «autênticos» funcionários públicos temos a acrescentar um terceiro grupo, que os Nupa apelidam de posições «privadas» ou «domésticas», que o chefe kede institui pelos seus leais e capazes sequazes. A maioria destes vive com o **Kuta** em Muregi, actuando como seus mensageiros, conselheiros de segunda ordem, e assim por diante. A alguns são mesmo confiadas missões.

(1) Laird e Oldfiel (op. cit. II. p. 279) referem que o chefe kede «tinha 20 canoas de comitiva».

Os conselheiros do **Kuta** apresentam cinco categorias, três das quais correspondem a lugares de maior ou menor especialização. A administração da cidade de Muregi, a guarda das relíquias sagradas de Tsoede e — nos tempos pré-britânicos — a chefia de expedições militares. No moderno Kede, no distrito de Alkali, o juiz maometano nomeado pela administração nativa Bida para o distrito, é virtualmente um membro do conselho do chefe com a mesma competência de um funcionário «departamental». Com excepção deste último lugar, as posições dos conselheiros do chefe são hereditárias e «pertencem» às várias famílias que desde tempos imemoriais detêm as posições. A sucessão a um lugar vago não é, porém, automática, mas admite uma certa latitude, visto que para cada vaga deve haver vários candidatos de aproximadamente idêntica senioridade e de idêntico direito. Na nomeação de um novo detentor de posição pelo chefe e seus conselheiros, é dado o devido apreço à reputação do candidato, à sua experiência, inteligência e sucesso económico (como canoeiro ou mercador de rio). A posição de conselheiro parece não trazer consigo emolumentos regulares, excepto no caso do funcionário que tem a seu cargo a administração da cidade e deste modo o recebimento

dos impostos do Muregi. O seu rendimento oficial é constituído por presentes ocasionais do chefe e uma parte dos apresamentos feitos em incursões ou expedições de guerra.

A lista das posições dos «delegados» é maior e mais flexível do que a dos conselheiros. É frequentemente alterada, aumentada ou diminuída, segundo as exigências da administração. Os membros desta ordem de posições são todos recrutados da família dos **Kuta**. As suas posições são graduadas e seguem um sistema estrito de precedência e promoção. Cada promoção significa uma medida maior de poder e influência, pois ainda de mãos dadas com a transferência para outro posto, mais importante e também mais lucrativo. Um membro novo ainda não designado da família do chefe será em regra nomeado para uma das posições inferiores. As posições mais elevadas e os lugares de maior responsabilidade só podem ser alcançados por promoção gradual. A promoção e a primeira nomeação são também decididas pelo chefe em consulta com os outros homens importantes da tribo. Aqui, porém, as preferências pessoais dos eleitores contam mais do que rigorosas qualificações: neste sistema de posições, baseado na promoção, a longa experiência não é encarada como uma condição para uma nomeação inferior, nem já um sucesso económico acabado para uma elevação de posição que acarreta consigo um acréscimo de benefícios económicos.

Sucessão à chefatura. Aqui voltamos de novo à posição do chefe kede e ao problema de sucessão à chefatura kede. A última promoção aberta aos

membros da família do chefe, e a mais elevada das séries de promoção de que falámos, é a promoção à chefatura. A posição seguinte à do chefe, **Egba** (aqui significando «vice»), é de facto considerada como a posição de «presumível herdeiro», e é em regra assumida pelo mais velho de entre os parentes designados do chefe, o seu irmão mais novo, ou o filho do irmão mais velho. A sucessão à chefatura, mais rígida do que a sucessão aos outros lugares políticos, permite deste modo ao futuro chefe consolidar a sua posição logo a partir da sua verdadeira nomeação. Os homens importantes da tribo exercem uma certa influência indirecta, pois em cada uma das repetidas decisões de rotina sobre a promoção de um «delegado» já eles decidem em certa medida das suas futuras possibilidades como candidato à chefatura. Mas, então, o chefe governante sendo ele próprio um dos «eleitores» pode facilmente modificar a decisão em favor do candidato que apoia (1).

Aqui torna-se claro o que atrás disse sobre a relação de parentesco entre o kede e os seus «delegados» tender a fortalecer a posição do chefe. O mero laço de parentesco entre eles pode concebivelmente ser um suporte fraco e perigoso para a sua autoridade. Mas o facto dos delegados permanecerem dependentes do favor do chefe para a sua promoção e carreira política em geral, torna esse laço num baluarte do poder do chefe.

---

(1) É significativo, nesta conexão, que o actual **Kuta** introduzisse uma nova patente para o seu filho quando a lista das patentes tradicionais se encontrava esgotada. (Ver o mapa das patentes Kede).

Com «conselheiros» e «delegados», uns como outros dependentes da sua boa vontade, o chefe kede exercia uma autoridade quase absoluta — mais absoluta, posso acrescentar, do que qualquer outro chefe de Nupa. As promoções repetidas e as transferências, todas decididas na capital, prendiam os delegados a Muregi e impedia-os de atingir uma posição demasiado independente nos seus domínios temporários. O poder «absoluto» do chefe kede apareceu assim como um elemento necessário para o controle deste sistema político móvel, com os seus postos externos dispersos e colónias, e tão dependentes porém de branda cooperação e acção concertada. A fraqueza do sistema está no facto de ele não permitir uma fiscalização legítima do poder do chefe. Uma avaliação mais equitativa do poder podia conseguir-se apenas por meios ilegítimos, isto é, por feudos e divisões facciosas dentro da classe dirigente hereditária. A história recente dos kede contém provas de tais rivalidades entre o chefe kede e os seus funcionários de Estado, ou entre os diferentes pretendentes ao governo kede e a divisão consequente do país em facções rivais (1). A adesão de uma das facções rivais é também o único meio pelo qual as classes sujeitas, os plebeus sem posição ou funções

(1) Divisões facciosas desta espécie foram ocasionalmente utilizadas e alimentadas por poderes externos. Assim, a Royal Niger Company apoiou um Egba em que encontraram um valioso aliado contra o Kuta governante, prometendo ao primeiro a chefatura em troca do apoio à sua facção. E uma ou outra vez os Emires de Nupa apoiaram o candidato rival ou chefatura Kede contra o candidato «oficial».

oficiais, podiam exercer uma influência indirecta sobre a actuação política do seu país.

Administração das «Colónias». O seguinte quadro ilustra os diferentes graus na lista das posições dos delegados kede. As posições são dadas por ordem de preferência, cada posição juntamente com o distrito em que o seu ocupante é colocado. As últimas cinco posições na lista não pertencem a membros da família do chefe, mas ao grupo das posições domésticas que são também ocasionalmente dotadas de emissariados.

POSIÇÃO	RELAÇÃO COM KUTA	COLOCAÇÃO ACTUAL	COLOCAÇÃO ANTERIOR
Egbe	filho do irmão + velho (classific.)	Gbara	Kpatagban (margem direita)
Senfara	filho	Vive em Muregi, sem cargo de emissário	Posição recentemente criada
Kofie	irmão + novo (classific.)	Raba	Raba
Ekpã	irmão + novo (classific.)	Kpacefu	—
Tswadiya	irmão + novo	Ketsogi	Ketsogi
Lefiti	irmão + novo do Egba	Muregi, sem cargo de emissário	Kpacofu
Liman Gyedwa	parente distante	Muregi, sem cargo de emissário	Kpasha (margem direita)
Tswadyagi	parente distante	Muregi, sem cargo de emissário	Kpasha
Sodi	irmão + novo	Katcha (unoficialmente)	Muregi, sem cargo de emissário
Sheshi Kuta	posição doméstica	Katcha	Eggan (margem direita)
Tsowa Kuta	posição doméstica	Muregi, sem cargo de emissário	Egbagi (margem direita)
Capa Kuta	posição doméstica	Muregi, sem cargo de emissário	Wunangi
Mijindadi Kuta	posição doméstica	Jebba	Buka

O quadro mostra que a atribuição de lugares a categorias ou posições políticas sofreu certas alterações. Elas eram devidas em parte ao realinhamento das modernas divisões administrativas que colocavam algumas das primeiras áreas kede fora do país kede de hoje, como as comunidades kede na margem direita do Niger. Mas em parte também pelas modificações e pela importância política e económica de certos lugares e correspondente alteração da sua «apreciação» oficial. Jebba e Katcha são exemplos esclarecedores. Em Jebba encontramos um homem de posição relativamente baixa a cargo da comunidade kede. Ele foi lá colocado quando Jebba ainda estava a principiar a tornar-se no lugar importante que hoje é. O Mijandadi é agora um homem muito velho, quase cego, com a «colónia», só nominalmente a seu cargo. Espera-se que a ele suceda um funcionário de alta posição, cuja categoria faça justiça à importância que Jebba de hoje tem. Katcha está, oficialmente, a cargo do **Sheshi Kuta**, um outro funcionário da categoria «doméstica». Ele é, porém, particularmente assistido no seu trabalho pelo Sodi um parente do **Kuta**, que também vive em Katcha e, de facto, só está à espera que esta importante comunidade kede lhe passe para as mãos na qualidade do mais indicado representante **Kuta.**

O domínio do delegado varia em extensão e composição. O seu distrito (especialmente se ele reside numa das aldeias gémeas) pode compreender ambos os grupos tribais kede e não-kede; ou o limite do seu domínio pode cingir-se em torno da comunidade kede, enquanto a aldeia «nativa» (que costuma ficar a alguma distância da comunidade kede ou na margem se esta

fica numa ilha) pertence à terra e ao distrito político interno. Em qualquer dos casos, o domínio do delegado kede estende-se rio abaixo e rio acima, compreendendo lugarejos e aldeias de (antigamente) ambas as margens. Os aldeões «nativos» vivem sob o seu próprio chefe e anciãos, e no fundo são deixados a si próprios, excepto no tocante às obrigações políticas para com os dirigentes kede. No desempenho destas obrigações (a serem examinadas presentemente), o chefe de aldeia e os anciãos não passam de meros subordinados do governo kede. As famílias kede, por outro lado, que vivem no distrito do delegado são seus súbditos num sentido diferente. Também eles têm as suas obrigações para com o governo que aquele representa. Mas compartilham em certa medida da sua posição oficial como privilegiados perante os «nativos» do país. Os chefes de família destas famílias kede recebem certas designações à maneira Nupa, a fim de serem distinguidos como os «anciãos» da comunidade. Neste caso, porém, estas não são as posições vulgares, nem são **tici nya Kuta** («posições de Kuta»), mas são da ordem das posições pessoais ou «domésticas» que o delegado kede pode conferir aos chefes de família na «sua» cidade.

Os deveres oficiais do delegado estão relacionados com as três principais preocupações da administração kede. Ele tem a seu cargo o recebimento de impostos em nome do chefe kede, a manutenção da ordem nos distritos e, finalmente, actua como o agente do chefe em todos os assuntos que requerem uma acção conjugada da tribo no seu todo. Os primeiros dois deveres sofreram modificações relativamente pe-

quenas sob a nova administração. O último dever, cujo aspecto mais importante costumava ser a contribuição para as expedições guerreiras da tribo, está hoje reduzido a actividades irrelevantes, como organizar visitas periódicas da inspecção através do país kede do chefe kede ou do funcionário de distrito.

Imposto. O presente sistema de impostos baseia-se numa receita de taxas numa escala móvel, estabelecida entre os kede com base no número de canoas de que se é proprietário. O imposto é recebido no local pelo chefe de aldeia oficial, e então entregue pelo chefe de distrito ao Tesouro da Administração Nativa em Bida. No distrito kede existem delegados que são chefes de aldeia (um certo número de «delegados» kede foram feitos chefes de aldeia sob a Administração Nativa), e Kuta chefes de Distrito — em todos os outros sentidos o imposto entre os kede é o mesmo dos distritos interiores do Emirato. Isto não era assim nos tempos pré-britânicos. As aldeias **kintsozi**, como as outras aldeias interiores de Nupa, pagavam um certo imposto anual em dinheiro, estabelecido por aldeia, que era recebido pelo **Kuta** e pelos seus delegados em nome do rei de Nupa. O imposto que os kede por outro lado pagavam era de duas espécies: primeiro havia propriamente o imposto, pago localmente na aldeia a que se pertencia. Era um imposto sobre o rendimento no sentido moderno, consistindo numa percentagem das receitas em dinheiro de cada proprietário de canoa (isto é, lucros de comércio e transporte). Segundo, havia o **albarka** (lit. «bênção»), um tributo voluntário apenas no nome, que os canoeiros pagavam

aos delegados dos lugares onde eles tivessem parado e feito negócio. O tributo era variável no seu quantitativo. Em Jebba ia a uns 10%, em Muregi a uns 20%. de imposto sobre todos os artigos comprados e vendidos. O não pagamento significava perda do direito de visitar e fazer comércio no distrito. O delegado entregava ao **Kuta** metade da receita do imposto propriamente dito e um quinto da receita do **albarka**. O Kuta, por sua vez, entregava cerca de um quinto do seu rendimento total de imposto (incluindo imposto do seu comércio privado e proventos de canoa) do **Etsu** ao Bida.

Jurisdição. O sistema moderno apresenta um juiz maometano profissional (**Alkali**), que está à frente do tribunal em Muregi, e a quem todos os casos judiciais do distrito devem ser submetidos. A polícia da Administração Nativa ajuda-o na parte executiva. Os tribunais na capital Bida são tribunais superiores e de recurso tanto para os kede como para todos os outros distritos do Emirato. Sob o novo sistema, o chefe e o delegado não têm autoridade judicial mas apenas uma autoridade executiva limitada.

Na Nupa pré-britânica a manutenção da ordem dependia em grau diferente de todas as autoridades políticas existentes, o delegado local, o chefe kede, e o Emir de Nupa, segundo a natureza do crime. O delegado local não podia tratar de pequenos crimes da espécie que não implicasse restituição e apenas a aplicação de qualquer castigo doméstico. Todos os outros aspectos de segurança pública eram encarados como dizendo respeito directamente ao Estado-Kede ou Nupa. Mesmo um furto menor era apresentado ao

Kuta em Muregi; adultério, litigação sobre o preço da noiva ou casos de herança caíam semelhantemente sob a sua jurisdição. Certos crimes maiores, por outro lado, ficavam sob a alçada do próprio rei de Nupa. A lista destes «crimes reais» (como ainda se chamam) compreende: assalto na estrada (incluindo assaltos nas estradas fluviais do país), homicídio, sedução e o crime lesa-majestade («abuso ao rei» na fraseologia Nupa). Ao prenderem um criminoso, os próprios homens do Kuta actuavam como uma força policial. Se o crime era classificado como «crime real» a mesma força policial levava o prisioneiro para a capital, onde o rei e os seus conselheiros procediam ao julgamento.

Pode dizer-se que, com excepção de ofensas de-derivadas do parentesco (isto é, o tabu de incesto) e ofensas contra as normas religiosas — as várias normais religiosas dos **kintsozi** que não preocupavam os dirigentes kede —, nenhuma quebra das normas de conduta era deixada à regulação particular ou às sanções informais da «opinião pública». A pretensão do Estado Kede de garantir a co-actividade das regras de conduta dentro dos seus limites territoriais admite, no entanto, uma significativa limitação; os kede devem submeter à jurisdição de certos crimes maiores cometidos no seu território aos seus senhores; eles têm, por outras palavras, de concordar com um limite à sua autonomia em proveito do Emirato que está por detrás. Nós encontraremos presentemente um outro aspecto de manutenção da «lei e da ordem», no qual a prerrogativa do chefe kede deve ceder o lugar ao governo central do país, onde, porém, a relação entre as duas entidades não é claramente definida: os direitos

territoriais dos vários grupos unidos que estão sujeitos ao governo central Nupa.

Direitos territoriais. Os kede, como senhores dos **kintsozi,** garantem aos seus próprios grupos de súbditos certos direitos territoriais. Os **kintsozi** semi-ribeirinhos, como vimos, vivem em larga medida da pesca nas represas e enseadas do rio Niger. Os direitos de pesca das diferentes aldeias **kintsozi** foram constituídos pelos dirigentes kede e feitos cumprir, se necessário, através do poder militar à sua disposição. O reino Nupa garantia igualmente direitos territoriais corporativos aos seus vários grupos subjugados. Os kede, como um destes grupos sujeitos, usufruiam destes direitos territoriais e no tocante à posse indiscutível de toda a área ribeirinha.

Mas a presença de um grupo forte e em expansão como os kede na teia política do Estado Nupa tem de provocar conflitos relativamente aos direitos territoriais de outros grupos sujeitos de Nupa, vizinhos dos Kede na área do rio. Como demonstra a história Nupa mais recente, os conflitos desta espécie têm-se levantado com frequência. A sua ocorrência ou o seu impedimento está francamente associado com a interpretação dada sobre a autonomia política kede — um ponto que trataremos em capítulo separado.

VI. REIVINDICAÇÃO DE AUTONOMIA

Direi, em primeiro lugar, que a administração do país kede apresenta uma analogia exacta com a administração do reino Nupa. Emissários da capital, delega-

dos recrutados da casa real, estão à frente dos distritos administrativos do Emirato tal como nos distritos do país kede. Esta analogia reflecte uma evolução política análoga em ambos os países: a subida ao poder de um pequeno grupo num vasto país de população heterogénea. A única excepção a esta norma de administração dos distritos do Emirato através dos delegados reais é constituída pelo próprio país kede, que permaneceu debaixo do seu próprio chefe, que actuava como representante do Nupa **Etsu**. Mesmo para esta excepção encontra-se um paralelo na organização kede: o sistema emissário não se aplicava à área kede do curso superior do rio. Toda a área era considerada como um subdistrito do país kede e colocava a cargo não de um emissário de Muregi, mas de um dos seus próprios chefes, o chefe de aldeia de Bele, a sua comunidade mais a sul. A explicação para esta posição privilegiada dos dois grupos, os **Tifin** kede sob os kede e os kede sob Nupa, mais provavelmente a mesma, nomeadamente, porque os seus dirigentes teriam achado difícil dominar e governar eles mesmos eficazmente o território destas comunidades sujeitas: os kede, o país do grupo do curso superior, que não era fácil de alcançar com as suas grandes canoas (notar que eles faziam do chefe do lugar mais afastado do curso inferior o «vice» para todo o grupo), e os reis Nupa toda a área do rio.

Para os kede do curso inferior, a sua posição autónoma no Emirato Nupe é uma relíquia sagrada, que data do seu primeiro chefe que recebeu do mitológico Tsoede, com o chefado de kede, o «domínio sobre a água». Os chefes kede ainda se intitulam **Etsu nya nuwã**

(«Rei da Água») e, como mostra a sua história, tomaram sempre este título à letra que significava para eles mais do que a simples concessão formal de atribuir a um chefe kede deveres normalmente desempenhados por um delegado real, pois tentaram frequentemente no passado adquirir uma maior medida de independência nos impostos, jurisdição e manobras políticas em geral (1).

Neste contexto, devemos salientar um importante desenvolvimento da história do reino Nupa, que por sua vez afectou grandemente a história kede.

A dinastia real de Nupa, que situava a sua origem no mítico Tsoede, dominou até à primeira metade do século passado, altura em que o reino Nupa como a maioria dos Estados nativos da Nigéria do Norte, caíu sob o poder dos Emires de raça Fulani que haviam conquistado o país e deposto os reis indígenas. Não temos elementos sobre a relação entre a autonomia kede e o Estado Nupa sob a velha dinastia. Mas o certo é que sob o governo Fulani os conflitos se levantavam

---

(1) Existem algumas provas a mostrar que os chefes Kede aumentavam o seu poder jurídico à custa dos seus senhores e apossavam-se do aparelho do Estado Nupa que se tinha desenvolvido na área do rio. Hoje, de qualquer forma, os Kede afirmam que este aparelho político estava sob a autoridade do **Kuta**, enquanto outros informadores não-kede dizem que este representava inteiramente uma prerrogativa dos reis de Nupa. Refiro-me às **Ledu** (lit. prisão), aldeias kedes nas margens do Niger, assim chamadas porque serviam de prisões e lugares de execução para criminosos julgados pelo tribunal do rei, por um «crime real». Descrevi este sistema e as tentativas dos Kede em chamar-lhe seu em **Man** (1935), pág. 143.

constantemente, em parte talvez porque os kede (como muitas outras secções Nupa) se ressentiam do domínio estrangeiro, mas em larga medida decerto porque os reis Fulani, muito mais do que os dirigentes Nupa antes deles, tinham de refrear no seu próprio interesse as tendências autónomas dos seus vassalos kede. Os Fulani, cujas guerras nesse tempo eram dirigidas principalmente contra as tribos do sul, não podiam permitir-se deixar uma secção inteira, demasiado independente, controlar o rio — a fronteira sul e ao mesmo tempo a artéria vital do comércio e tráfego do país. O comércio de escravos, o esteio económico dos dirigentes pré-britânicos da Nigéria Central, o tráfico de armas e de pólvora, os transportes militares para as suas expedições militares, tudo tinha de atravessar o rio Niger no território kede (1).

Os senhores Fulani impunham a sua soberania por meio de guerras e de expedições punitivas, durante as quais (a serem verdadeiros os relatos) eram mortos centenas de kede e milhares vendidos como escravos pelos Fulani vitoriosos, dignitários kede executados em Bida, e todos os distritos do país kede devastados. Um exemplo típico é a guerra de Katcha — a resposta dos Fulani à primeira tentativa dos Kede de invadir o tributário do Niger, onde fica situada Katcha e ocupar

(1) A importância, por exemplo, de Raba como porto fluvial para o tráfego de escravos para o sul é salientada por Lander (Journal of an Expedition (1882), II, p. 298). Laird e Oldfield falam de 600 canoas kede, nas quais todas podem ser utilizadas por tropas fulas para a travessia do Niger nas expedições de guerra (op. cit., II, p. 315).

a cidade. Os habitantes de Katcha, aliados de Bida, pediram protecção para os seus direitos territoriais ao governo central. Os kede foram derrotados por um exército Fulani e restaurados os direitos políticos dos habitantes de Katcha (1).

O feudo entre os kede e os emires de Bida, e, acima de tudo, a posição estratégica na defesa do reino que a tribo do rio ocupava, foi utilizado na campanha da Royal Niger Company contra Bida, em 1897. Com promessas de autonomia política à tribo e de chefatura ao sobrinho ambicioso do Kuta governante, Sir William Wallace, o oficial comandante das tropas do Niger Company, manteve o apoio dos kede. A sua esquadra de canoas foi colocada sob o comando de um barco com canhão, e concentrada no rio a sul de Bida. Com a sua ajuda, a força auxiliar dos Nupa, que por essa altura estava empenhada numa guerra no sul, foi interceptada e Bida conquistada. Os kede receberam a recompensa prometida, sendo-lhes concedida semi-autonomia e ficando directamente responsáveis junto da Administração Britânica em vez dos seus antigos senhores, os Emires de Bida.

O status político dos kede ainda se modificou de

(1) Esta primeira tentativa foi levada a cabo nos princípios da Royal Niger Company. A segunda tentativa coroada de êxito dos Kede para ganhar o terreno no rio Katcha aconteceu sob uma administração favoravelmente disposta à expansão Kede, e levou à ocupação pacífica da margem do rio em Katcha previamente mencionado. Esta «penetração pacífica» deixou, contudo, poucos ressentimentos entre os Katcha, apesar de por esta razão terem perdido os seus bancos de pesca, anteriormente reconhecidos.

novo mais tarde. O **Kuta** perdeu uma porção considerável do seu território quando as novas províncias e divisões ficaram fora do mapa (1900-1905). Ao mesmo tempo a sua posição autónoma foi restringida e o país kede colocado sob Bida. Um último elemento de autonomia foi preservada pela manutenção do chefe kede como chefe do distrito kede.

A adopção desta autonomia restringida para os fins do governo moderno, não foi um grande sucesso. Os administrativos lamentaram que isso contribuísse para o declínio do chefe kede. Os apoios mais evidentes da chefatura kede — o título dinástico, a posição económica privilegiada do chefe (um salário relativamente alto substituiu o quantitativo anterior de impostos e tributos de que compartilhava), e a sua autoridade sobre os oficiais do seu Estado não foi tão fundamentalmente afectada pelas mudanças políticas como por causa do declínio da autoridade de chefe. O que mudou mais foi o cenário espiritual: a concepção de chefatura autónoma kede, perdeu o seu lugar no esquema da vida política kede, que é ainda de crescimento e expansão. O chefe kede foi destituído das qualidades de auto-responsabilidade e mando exclusivo, que, nesta sociedade dinâmica, constituía a razão de ser do seu anterior poder absoluto. O que resta do mando de que estava revestido, o chefe kede é um mando que se movimenta no estreito círculo dos limites administrativos modernos e sob a tutela de outra autoridade mais alta. Teve de ceder a sua prerrogativa de guiar e proteger os movimentos do grupo na medida em que este se afastava mais e mais, da direcção do desenvolvimento económico geral e cultural do país.

Esta mudança em toda a existência política dos kede é mais notável nos grupos kede que agora se encontram fora do emirato de Bida e na área governada pelo **Kuta**. Aqui a liquidação da autonomia kede não podia ter-se realizado sem consequências perturbadoras se a chefatura kede ainda conservasse o seu significado anterior. Os laços sentimentais entre os grupos novos e os pais ainda são ambíguos; mas no fundo fiquei com a impressão de que estes grupos não sentem (ou não sentirão por muito tempo) seriamente, ou se ressentem da separação, nem consideram a possibilidade de uma união futura. O apelo enfraquecido de autonomia política reflecte o desenvolvimento geral, político e cultural, que invadiu o país e separou a autonomia das suas contrapartes vitais na vida social: unidade económica e cultural e a solidariedade da vida da comunidade. Por outras palavras: a auto-realização cultural tornou-se possível fora do estreito âmbito político. Voltarei a este ponto, mas ainda quero aqui mencionar uma certa prova de afirmação feita — nomeadamente, a continuada e sempre crescente emigração para aquelas distantes comunidades kede que não podiam, por quaisquer circunstâncias, ser mais do que «minorias» sob governo estrangeiro.

VII. ESTRATIFICAÇÃO SOCIAL

A divisão de direitos e deveres políticos no país kede e, implícita nela, a desigual vantagem económica que a população das diferentes secções usufrui, constitui a base de uma estratificação social. As diferenças culturais e étnicas acentuam isto ao coincidirem e serem

imterpretadas no sentido da distinção que implicam gradação social.

No topo da estrutura social, temos a classe hereditária dirigente formada pelo grupo da família do chefe, e abaixo dela o segundo estrato, que compreende os kede de **status** comum. Embora o último não exerça influência directa sobre a política do Estado, eles podem, todavia, sob certos aspectos enfileirar ao lado da classe dirigente. Se os membros da classe dirigente decidem do destino do país e tiram os principais benefícios de todas as empresas políticas, guerra ou conquista pacífica de território — os populares tomam parte activa em todas as actividades à escala tribal, mesmo sofrendo o embate na actividade mais importante, colonização, e beneficiando de forma considerável dos sucessos políticos dos seus dirigentes. Indirectamente, ao colocarem-se em posição subserviente às casas e facções da classe dirigente, eles atingem uma maior escala de influência política e certas vantagens económicas que não lhe adviriam do seu status hereditário. Além disso, a sua afinidade racial e cultural com a própria classe cimeira e o distanciamento que vai deles à classe inferior, coloca os plebeus kede no plano do grupo dirigente do país. A camada mais baixa compreende os «habitantes originários», que a tradição apresenta como tendo sido dominados pelos kede desde tempos míticos sem uma cultura que valesse a pena referir antes do advento dos kede. De facto, eles ainda são, aos olhos dos kede, um grupo «primitivo» um tanto desprezível. Segundo os padrões culturais que os kede reconhecem, eles não se qualificam, pois são pagãos, canoeiros inferiores e relativamente pobres.

Foram excluídos de todas as actividades tribais dos kede e de todos os benefícios daí provenientes. No entanto, eles sofriam mais do que os outros grupos os insucessos políticos dos seus dirigentes, guerras desastrosas ou revoltas, porque a sua terra podia tornar-se no campo de batalha e as suas fazendas e aldeias destruídas, enquanto que, ao contrário das classes dirigentes, não tinham recompensa a esperar por qualquer acontecimento afortunado.

Pergunta-se por que mecanismo os kede mantinham esta divisão rígida de classes hereditárias, conservando intacta a solidariedade da sua pequena minoria, e ao mesmo tempo eram capazes de integrarem e unir em lealdade as heterogéneas secções do seu Estado (1). A nossa análise da organização política revelou esse mecanismo: o mecanismo de coerção. Temos de perguntar agora até que ponto outras formas, não políticas, de integração dão a sua contribuição ou possivelmente são feitas para dá-lo, na unificação política. Podemos distinguir três tipos desses agentes de apoio integrativo: 1.° — integração através da cooperação real entre as secções da população; 2.° — integração na esfera espiritual, ou por outras palavras, através de ideologias que ensinam ou postulam unidade; 3.° — integração baseada em ambas.

Exemplos do primeiro tipo são a cooperação económica e a vida comunitária; do segundo, a tradição e mitologia, e do terceiro, a prática religiosa.

---

(1) O forte vínculo de lealdade que existia entre os Kede e os seus grupos sujeitos está patente no facto histórico de na guerra de Katcha certos grupos **Kintsozi** terem lutado do lado dos Kede contra o **Emir de** Bida.

VIII. MECANISMOS INTEGRATIVOS

Cooperação Económica e Vida Comunitária. A proximidade das comunidades kede e **kintsozi**, combinada com a diferença do seu sistema de produção, convida a uma certa medida de cooperação no campo económico. Os kede compram produtos agrícolas dos dos seus vizinhos camponeses, que, por sua vez, utilizam, em certa medida, o transporte kede para vender do que lhes sobeja nos grandes mercados do rio. Esta cooperação não é de maneira nenhuma exclusiva e não conduz a uma dependência completa de uns e outros. Os camponeses também vendem alguns dos seus produtos no interior ou levam directamente o seu peixe nas suas canoas para o mercado da beira-rio. Semelhantemente, os kede compram uma certa quantidade do seu alimento nos vários mercados exteriores que visitavam nas suas viagens fluviais.

Na sua vida comunitária, os dois grupos dificilmente alcançam uma cooperação mais intensa, ou menos casual. A diferença de ocupações e de interesses maiores das suas vidas, não é compensada por quaisquer outros laços fortes. A gente nova dos kede e dos **kintsozi** mistura-se frequentemente nas danças uns dos outros. Aqui e além, surgem amizades entre indivíduos dos dois grupos. Mas para lá destes contactos, as duas secções permanecem isoladas. As associações de grupos etários não se estendem para além da fronteira tribal e, acima de tudo, quase não há intercasamento. Os **kintsozi** arranjam os seus casamentos com as suas relações tribais do interior, e os

kede casam entre si (1). Nestes casamentos entre as aldeias kede, a distância não desempenha nenhum papel, o que é bastante significativo, pois os Nupa (do interior) não gostam de casamentos entre lugares distantes. Os vários grupos kede são assim todos relacionados não só vagamente por descendência comum, por serem todos emigrantes de um estrato comum, mas também muito concretamente por intercasamento repetido. O contacto pessoal entre os kede seja qual for a distância das suas casas, é mantido por visitas ocasionais e feito reviver regularmente em cada época de comércio, quando as canoas kede sulcam dum lado para o outro. Finalmente, a solidariedade da comunidade kede é fortalecida periodicamente, quando novos grupos de emigrantes vêm de «casa» para se reunirem aos seus campanheiros tribais que emigraram antes para a sua «colónia».

Tradição e Mitologia. Os Kede compartilham das suas tradições com a tribo-mãe, e, como os Nupa, remontam a sua origem ao mítico Tsoede ou Edegi, de quem já ouvimos falar. Diz-se que este Tsoede foi um Nupa que viveu por volta de 1400, e que foi mandado como escravo para Idah, do qual o país Nupa era tributário nesse tempo. Ele ganhou as graças do Rei de Idah, de tal maneira que provocou a inveja dos filhos do rei e naturalmente teve de fugir do país. Partiu

(1) Isto verificou-se em todos os povoamentos mais antigos (como Katcha). Encontrei alguns casos de intercasamento entre os **Kintsozi**.

numa canoa de bronze, carregada de presentes do rei e acompanhado por outros escravos Nupa, para regressar ao seu país e aí tornar-se rei, constituindo o governo de Nupa parte da dádiva do Rei de Idah ao seu favorito. Nesta fuga para Nupa, Tsoede foi auxiliado por dois homens que ele encontrou no rio — um estava sentado numa pedra no meio do rio **(Kuta)** (1) e outro pescava com uma rede **(Ekpã)**. Quando Tsoede se instalou como rei de Nupa, recompensou estes dois homens, tornando-os chefes de todo o rio e das suas tribos **(Kuta)**, e alto funcionário no Estado do novo rio **(Ekpã)** (2). Estes homens foram os antepassados dos actuais kede e os primeiros a exercer «mando sobre a água», que desde então permaneceu na posse dos kede. É óbvio que não está na linha do presente estudo examinar até que ponto estes dados legendários encerram o núcleo da verdade histórica. A sua importância, para nós, reside antes no significado sociológico da «verdade» que eles proclamam, isto é, na influência sobre a vida social real que a crença nesta «verdade» traz consigo.

---

(1) **Kuta**, pedra, parece ser uma antiga forma de Nupa; acontece em dialectos Nupa obsoletos, e também em Gbari, uma língua aparentada. A palavra moderna Nupa para pedra é taku (as sílabas de **kuta** ao contrário).

(2) Os Nupa gostam muito de tais formas. Existe uma outra versão desta lenda que faz derivar o nome **Kuta** do facto de o homem sobre a pedra estar com duas vestes uma por cima da outra — em Nupa, **Ku ta dozi**.

A tradição kede de origem, como vimos, diz respeito, acima de tudo, aos princípios da história política da tribo, à maneira de tais mitos de origem, lança o sistema existente num passado obscuro, que, pelo que tem de remoto e pelas suas associações sobrenaturais e sagradas, emoldura o presente de uma validade imensamente convincente. A tradição kede de origem, tem o seu mais forte esteio espiritual por detrás do que agora reconhecemos ser os dois aspectos fundamentais do seu sistema político: o facto de a amplitude do mando kede se definir com base na localidade e não na tribo e o facto de, dentro da unidade política maior do reino Nupa, os kede pretenderem uma posição semi-autónoma. É de salientar que o conhecimento desta tradição não se limita aos kede, mas é comum a todas as secções Nupa, e de entre elas os vários grupos **kintsozi**. A posse comum do mito representa um elo espiritual da maior importância, pois com o mito os sujeitos dos kede também aceitam o sistema que tem por fim garantir a dominação dos kede.

Religião. Como referi, os kede são hoje maometanos — ardentes maometanos na verdade. Em muitas comunidades se encontram **mallams** a ensinar o Corão a rapazes e adultos, muitas vezes alunos que assistem às aulas só quando as suas viagens os levam a esse lugar e lhes permitem um pequeno intervalo. Os **kintsozi**, por outro lado, ainda são bastante pagãos. Além disso, em confronto com a sólida unidade religiosa dos kede, os **kintsozi** mostram uma certa diversidade de ritos e crenças religiosas, que reflecte a natureza

compósita deste grupo (1). Contudo, existem dois rituais, ambos essencialmente rituais de rio, que são comuns a todos os grupos semi-ribeirinhos, e um terceiro ritual, ligado à memória de Tsoede, que existe em todas as aldeias maiores da beira rio e em parte também do interior de Nupa. O primeiro destes rituais é o **Ndáduma** (o nome Nupa para o rio Niger), um sacrifício anual aos espíritos do rio, celebrado por todas as diferentes aldeias do rio com o fim de ocasionar e ao mesmo tempo manter dentro de limites, a cheia anual do Niger. O segundo ritual é o **Ketsá**, um sacrifício ao espírito da enorme rocha do mesmo nome que se levanta abruptamente no meio da corrente próximo de Jebba (conhecida para os europeus por Juju-rock). Crê-se que este sacrifício cura a doença e a esterilidade e dá sorte na pesca ou no comércio. O terceiro ritual é o sacrifício para a **Cadeia de Tsoede**, uma relíquia sagrada que assegura fertilidade, evita a doença, e é também usado como instrumento de ordálio.

Ora, estes três rituais também têm lugar entre os kede. Os dois primeiros foram de facto como que usurpados por eles e tornados, em certa medida,

(1) Não podemos dizer qual foi a situação religiosa no vale do rio nos primórdios da história Nupa. A probabilidade é de os kede, como a maioria das subtribos Nupa, possuirem certos ritos especiais e crenças, que não eram partilhadas por outros grupos tribais. A diferença característica entre os Kede e os Kintsozi hoje, entre uma unidade sólida religiosa de um lado e um grupo religioso heterogéneo do outro, teria deste modo sido igualmente marcado na era pré-islâmica.

preocupação sua. O chefe kede considera-se responsável por certas celebrações especiais, as mais perigosas destas cerimónias do rio. Um **Ndáduma especial** realiza-se uma vez por ano no lugar chamado **Bazumagi**, a norte de Jebba, em que o próprio **Kuta** fornece o alimento para o sacrifício, um touro branco e mel. Ao contrário dos rituais do **Ndáduma**, o **Ndáduma de Bazumagi** é celebrado em nome de uma aldeia em particular, mas de toda a população do vale do rio. O **Ndáduma** do chefe também apresenta um outro aspecto que não se encontra no rito local. O sacerdote sobe a uma rocha no meio da corrente e atira uma pedra para a margem. O sítio onde a pedra cair julga-se ser a marca da linha que o rio virá a atingir nesse ano. O **Ketsá** torna-se em ritual de chefe quando da nomeação de um novo **Kuta**. Cerca de um mês após o acesso, o novo chefe envia um boi (de preferência branco) para a ilha de Jebba para aí ser sacrificado pelo sacerdote local, de novo em nome de toda a comunidade ribeirinha, para inaugurar e assegurar um reinado auspicioso. Finalmente, uma cadeia especial de **Tsoede** é conservada em Muregi, na casa de um dos conselheiros do chefe. Ele realiza o sacrifício anual de cerveja e do sangue de um carneiro, sendo a cerveja e o animal dados pelo próprio **Kuta**.

É interessante notar que em nenhum destes rituais o **Kuta** ou qualquer membro da sua família podem estar presentes. Assim, a natureza dupla destes ritos é claramente simbolizada e embora denominados rituais do chefe, são essencialmente rituais do **kintsozi**. Os interesses que exigem a garantia de segurança e sustento para a gente da margem do rio são os

adoptados pelos dirigentes Kede e por eles feitos seus. Uma crença única e um culto comum toca tanto governantes como governados, apesar das barreiras religiosas que doutro lado separam as duas, e acrescenta à dependência política dos **kintsozi**, uma outra de ordem espiritual.

Conclusões. Podemos, pois, dizer, em conclusão, que a cooperação económica e a vida comunitária só acentuam as divisões tribais e políticas que dividem a sociedade Kede. Como forças integrativas capazes de criar uma solidariedade e de aguentar o sistema político em geral, elas são inoperantes. Somente as influências ideológicas, o mito e a religião, triunfam aqui. Eles amarram a unidade política externa a interesses e sentimentos mais profundamente enraizados. Eles acrescentam à coerção política a persuasão mais subtil dos argumentos sobrenaturais, de crenças na necessidade e pré-ordenação do sistema existente.

Tenho estado a usar o presente pretérito com certa liberdade. A aplicação foi correcta se pensarmos nos últimos dez ou quinze anos, mas imprópria se considerarmos o presente imediato e, acima de tudo, o futuro. O rito da **Cadeia de Tsoede** ainda se pratica anualmente na completamente islamizada Muregi. O sacrifício do boi em **Ketsá** foi celebrado quando o actual **Kuta** foi elevado à chefatura. Se se repetirá para o seu sucessor, isso é susceptível de dúvida. O **Ndáduma**, de qualquer modo, embora ainda existindo como rito local, deixou de ser celebrado pelo chefe kede. Antes, falámos do declínio de autoridade do chefe kede. Pode parecer surpreendente que uma chefatura que tivesse sido forçada a desistir da maior parte dos atributos de onde antigamente tirava a sua força se descarte tão facilmente destas «forças de união» da religião. A explicação está, ainda, na concepção modificada de chefatura kede. O governo kede trocou a sua natureza dinâmica e de expansão pela autoridade segura, aquiescente à sombra da Pax Britânica. Ela pode dispensar as forças de união religiosas que costumavam sustentar o governo autocrático de uma pequena minoria. Pode, acima de tudo, permitir-se a interromper uma prática que, aos chefes maometanos do país kede, surge como uma concessão àqueles seus súbditos menos iluminados. A administração kede enfraqueceu paradoxalmente na nova segurança encontrada. E nisto os chefes kede não estão sós. Este paradoxo é, segundo julgo, uma característica vulgar na chefatura em África apoiada pelo Governo.

A incipiente dissolução da «força unificadora» da religião no Estado Kede segue apenas na esteira da dissolução geral da solidariedade que tinha por fim sustentar. O desenvolvimento económico do país conduziu, como vimos, a uma cooperação extensa com grupos exteriores e à fundação de colónias em áreas aonde nunca se esperaria que chegasse o governo político. Interesses comuns e culturais, vida da comunidade, intercasamento, espalham-se até estes postos exteriores. Além disso, a assimilação cultural e o contacto intensificado removeram algumas das barreiras que antigamente separavam os Kede dos grupos vizinhos. Os factos da cultura comum, cooperação económica e vida comunitária já não convergem para cimentar

a solidariedade de um grupo dirigente, mas simplesmente esboçam a unidade mais vaga de um grupo étnico que abandonou todas as pretensões à auto-realização política.

IX. A EVOLUÇÃO DO ESTADO KEDE

A nossa análise do Estado Kede e da sua história nem sustenta nem refuta a teoria da origem do Estado que, aceite hoje por muitos estudantes da sociedade, faz derivar toda a organização do Estado de uma invasão original e eventual conquista de um grupo étnico por outro (1). Os nossos dados revelaram a dominação política de um grupo étnico por outro como sendo um factor de importância primordial. Também revelaram a ocorrência de um impacto e conquista — embora não, na escala global, subentendido nesta teoria do Estado. Mas eles não provam uma invasão original do grupo para além do que devemos relegar para a era dos acontecimentos míticos e desta forma inverificáveis. Os nossos dados podem, efectivamente, também ser tomados como prova de uma «diversificação interna» (2) e de uma emergência gradual para a supremacia política de um grupo étnico relativamente a outros.

(1) Ver F. Oppenheimer, op. cit.
(2) R. Lowie, op. cit. p. 40.

Os nossos dados referentes à expansão kede nos tempos recentes tendem, por outro lado, a confirmar uma outra teoria sociológica que diz respeito às origens sociais, nomeadamente, a teoria que sustenta que a migração e a colonização nunca são um resultado de sobrepopulação, mas antes uma expressão daquele «espírito de esperança» e «empreendimento» que está ausente nos países sobrepovoados (1). Poderemos nós aceitar esta descrição da sociedade kede expansiva como conclusão final? Explicar-se-á a necessidade absoluta de uma secção tribal de um papel político dominante inteiramente por esta referência às características psicológicas.

A nossa análise da organização política kede salientou um aspecto um tanto diferente. Deu relevo ao sistema político na sua dependência dos factores económicos e, associadas a estes, as condições ambienciais. O ímpeto da colonização e da expansão, tal como o vimos, estava já inerente à maneira pela qual a gente ganha a sua vida. Ainda podemos tornar este argumento mais concludente. A situação cultural no próprio vale do rio ofereceu-nos o material comparativo de onde tirámos as nossas deduções. Recordemos os kede do curso superior, que, vizinhos, companheiros tribais e em muitos pontos culturalmente muito próximos dos kede do curso inferior, e não compartilham das suas realizações políticas — e também não

(1) A. M. Carr-Saunders, The Population Problem, (1922), pág. 299. II.

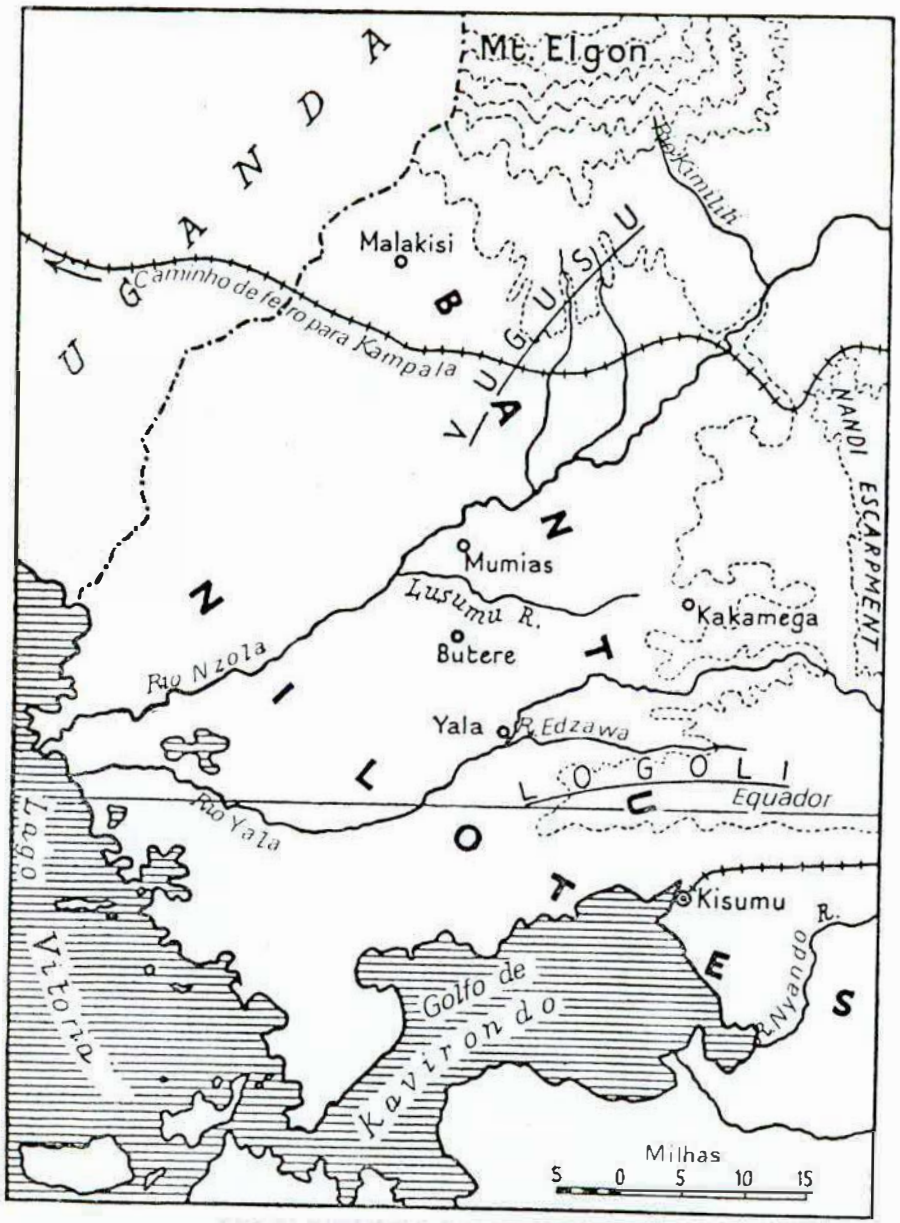
participam dos seus sistemas de produção e da vida económica em geral. Nós podemos mesmo ir mais longe a apontar para os factores ambienciais de que o sistema económico dos kede por sua vez depende. O ambiente em que os kede do curso superior vivem impede na verdade o desenvolvimento do comércio e tráfego fluvial semelhante ao desenvolvido pelo grupo irmão. O rio na sua área é estreito, cortado em vários locais por rápidos e rochas, passagens frequentemente perigosas e geralmente impraticáveis durante meio ano. Nas margens há poucas aldeias e o interior é escassamente povoado, habitado quase por grupos mais pobres e atrasados. Em confronto com isto, temos o país do curso inferior: um rio largo, navegável todo o ano, de margens cobertas por numerosas aldeias e o interior um país populoso e rico com negócios e indústrias altamente desenvolvidas.

Ter-se-á reparado que venho falando de ambiente mais num sentido geral, e que inclui, além da constituição física do país, também factores como a distribuição de população e a existência de um certo tipo de civilização. Metodologicamente, estes factos ficam numa categoria idêntica à do próprio ambiente físico. Verdadeiramente, eles são factos essencialmente históricos, representando os resultados de vários desenvolvimentos históricos. Estes desenvolvimentos, em si mesmos, estão para além da nossa linha de visão. Os seus resultados — o facto de a área kede ficar no centro de um rico e poderoso reino — são para nós os «únicos acontecimentos» na fraseologia dos historiadores estranhos aos factores do acaso que, como na forma de factos ambienciais, aceitámos como dados últimos.

Admitamos que este elo causal, condições ambienciais — empreendimento económico — sistema político, não seja inteiramente conclusivo. É enfraquecido por um outro aspecto da nossa prova comparativa — designadamente, o facto dos **kintsozi**, que também são vizinhos próximos e com relações tribais dos kede do curso inferior, e que compartilham com eles do mesmo ambiente «estimulante», parecerem ter ficado indiferentes a ele. Eu não tenho uma explicação para dar. Não significará isto que tenhamos de voltar à interpretação psicológica do género acima referido?

Mas o «determinismo», ambiencial e económico que estas conclusões vieram pôr em destaque, não trazia o intuito de excluir completamente a contribuição de factores psicológicos — isto é, o poder de motivação social capaz de existir nas disposições psicológicas e gerais típicas de um grupo. Nem com ele se pretendia minimizar o papel decisivo desempenhado por indivíduos empreendedores e dotados de visão na criação do Estado Kede. A colonização do rio foi, sem dúvida, o trabalho de um povo que merece por completo os atributos de «aventureiro», «corajoso» ou «possuidor de um espírito de iniciativa». Também deve estar intimamente ligada ao governo de certos indivíduos invulgares: lembremos o homem que foi o responsável por os Kede na sua maioria aderirem aos Britânicos, ou nos chefes Kede que com tanto sucesso utilizaram o estímulo da Niger Company para o desenvolvimento do seu país. Mas há dois factos que devem ter-se em mente ao defendermos esta teoria psicológica e «individualista» das origens sociais. Primeiro, as características que possam imputar-se responsabilidade pelas

realizações do grupo não estão racionalmente determinadas (isto é, por hereditariedade), o diferente sistema social dos kede do curso superior prova isto por inteiro. Eles continuam uma expressão e constituem um perfeito ajustamento das condições ambienciais. E, segundo, estas características psicológicas não reflectem a efectividade de uma força espontânea como se fosse uma força psicológica, contida em si, mas são criadas e formadas pelo sistema social existente e pelas exigências culturais, às quais os indivíduos, geração após geração, se foram adaptando. Quanto ao desenvolvimento gradual social do Estado Kede, deveu-se aos efeitos selectivos do ambiente e quanto se deveu às acções espontâneas de indivíduos excepcionalmente dotados, que num dado momento da história kede podem ter indicado ao seu povo uma nova forma de vida, é uma dessas perguntas de origens sociais para a qual ainda não temos resposta.



MAPA-ESBOÇO DE KAVIRONDO

A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DOS BANTOS DO KAVIRONDO

Por GÜNTER WAGNER

I. INTRODUÇÃO

Este ensaio propõe-se tratar da organização política de duas tribos habitantes do extremo ocidental do Quénia, os Logoli e os Vugusu, que em conjunto com certo número de outros são geralmente denominados os «Bantos do Kavirondo». As tribos agrupadas sob este nome são politicamente independentes, embora cultural e linguisticamente estejam muito ligadas. Eles não adoptam um nome comum. O nome Kavirondo, embora a sua origem e etimologia não sejam absolutamente claras, foi-lhes ao que parece atribuído pelos árabes e pelos comerciantes swahili (1).

Refere-se às planícies abertas e ondulantes, cortadas pelo Vale do Quénia do Monte Elgon no norte, até à fronteira Quénia-Tanganica ao sul, bem como às várias tribos Bantos e Nilóticas que habitam estas planícies.

(1) Cf. Johnston, Sir Harry, The **Uganda Protectorate** (Londres, 1902), vol. II, p. 722 f.

Relatos de migração e diferenças mínimas na linguagem e o costume possibilitam o reconhecimento de várias divisões maiores entre os «bantos do Kavirondo», cada uma compreendendo um número de grupos tribais (1). Uma tal divisão maior também não tem um nome comum, mas os grupos tribais de que ela se compõe têm a consciência das suas semelhanças e explicam-nas por uma vaga relação no passado distante ou por um longo período de vizinhança e intercasamento. A norma entre as tribos que pertenciam às diferentes divisões deste tipo era um estado mais ou menos permanente de guerra, interrompido por períodos de tréguas. Não há porém testemunho de uma guerra declarada por um grupo de tribos contra um outro. As expedições de guerra ou incursões limitavam-se aos vizinhos ideais mais próximos, e as tribos que vivessem a mais de vinte ou trinta milhas de distância eram consideradas demasiado distantes para amigas ou inimigas.

As tribos das vizinhanças imediatas dos «bantos de Kavirondo», todos de origem não-banto, viviam em constante estado de guerra ou tensão com os bantos. As tribos Nilo-Hamitas a leste de Kavirondo (2) que são predominantemente pastoris, atacavam os Kavirondo principalmente com o fim de lhes roubar o gado. Os

(1) Esses grupos maiores são (1) o grupo Kitosh, compreendido os Vugusu de Kitosh e Kimilili do sul. os Tadjoni e alguns pequenos grupos de origem Nilo-Hamita, tais como (Ngomanek) e Lago (El Bawgek), e (2) o grupo Wanga, compreendendo os próprios Wanga, os Marama, e os Tsotso.

(2) Os Nandi, Uasin-Gishu Masai, e El Kony.

Teso e os Luo no ocidente eram propensos à conquista territorial e, tanto quanto os nomes de lugares e as tradições tribais revelam, foram gradualmente empurrando as tribos bantos para oriente. As suas sucessivas frentes de retirada correm, falando de uma maneira geral, paralelamente à fronteira actual de Quénia-Uganda. A pressão exercida pelas tribos vizinhas sobre os bantos do Kavirondo não parece ter sido, no entanto, excessiva, pois que a despeito da sua grande semelhança linguística e cultural, não os moldou numa unidade política e militar. Pode mesmo ser que a sua retirada para oriente fosse por vezes e nalgumas áreas voluntária, visto o seu território actual ser pelo menos tão fértil e mais saudável do que aquele de onde se deslocaram.

Em nenhum dos aproximadamente vinte grupos tribais que constituem os 300 000 bantos do Kavirondo a integração política alcançou um grau muito elevado, mas registam-se diferenças suficientes para impedir nas várias tribos quaisquer generalizações de condições. A análise que se segue, pretende, por conseguinte, dirigir-se às duas únicas subtribos estudadas detalhadamente, e que são os Logoli no sul e os Vugusu no norte. Ambas as tribos têm vizinhos de origem não-banta ao longo de parte da sua fronteira: os Logoli, os Jaluo Nietotas e os Nyangori, um grupo de expressão Nandi, e os Vugusu, os Teso, os El Kony, um ramo dos Nandi que vivem nas encostas inferiores do Monte Elgon e os Uasin-Gishu Masai, que frequentemente invadiam o seu território.

Como defesa contra estas incursões, os Vugusu viviam em aldeias muradas, cuja construção e ma-

nutenção requeria a cooperação de um grande número de pessoas, enquanto os Logoli, como a maioria das outras tribos, viviam em casais isolados espalhados por todo o país. Os Logoli, que presentemente andam por uns 45 000, habitam uma faixa de terra excessivamente fértil, o que permite elevada densidade de população. Os Vugusu andam por uns 40 000, mas estão dispersos por uma planície coberta de erva e menos fértil, cerca de sete vezes o tamanho da área ocupada pelos Logoli (1).

Como todos os bantos do Kavirondo, ambas as tribos são agro-pastoralistas. Praticam a cultura de sacha em razoável medida, mas enquanto os Logoli possuem duas ou três cabeças de gado por família, a média entre os Vugusu é de nove cabeças por família e rebanhos individuais de oitenta cabeças não são invulgares entre eles.

II. DEFINIÇÃO DA UNIDADE POLÍTICA

O ponto de partida lógico para qualquer estudo de organização política é a demarcação da unidade política com o grupo e área de referência. Como o conceito de unidade política implica as noções de poder e autoridade, terá de definir-se como constituindo esse grupo de pessoas que persistentemente se submete de maneira organizada ao governo com a finali-

(1) A respectiva densidade por milha quadrada é 391 entre os Logoli (sul de Maragoli) e 73 entre os Vugusu (de Kitosh Norte ou distrito de Kimilili). Censo de 1932.

dade de manter-se como unidade. Distingue-se por conseguinte de outros grupos sobre os quais não exerce autoridade e em contraste com os quais reconhece e promove a sua própria unidade. Pode ou não manter relações com esses outros grupos, e estas relações podem ser amigas ou hostis, dependendo isto da preponderância do interesse mútuo ou dos interesses em conflito entre eles. A estrutura política da unidade assim definida consistiria no sistema de instituições políticas que mantêm a unidade como uma entidade, protegendo-a contra a desintegração de dentro bem como contra os perigos que a ameaçam de fora.

A demarcação da unidade política e uma análise de estrutura política na base desta definição depara com uma certa dificuldade no caso dos bantos do Kavirondo. Nas sociedades tribais nas quais a integração política alcançou o nível onde uma autoridade central — um chefe, um conselho tribal, etc. — é reconhecida, o grupo tribal é uma unidade política nitidamente definida: Externamente, em que a autoridade central ou o governo regula todas as relações com grupos estrangeiros, e internamente, em que ela constitui a autoridade suprema com vista à manutenção interna do grupo como um corpo político. Mesmo onde esta autoridade é delegada nos grupos mais pequenos, a sociedade tribal ainda constitui a única unidade política enquanto estes grupos menores lhe estiverem subordinados, isto é, a sua autoridade deriva do governo central. No caso das tribos do Kavirondo, porém, não se pode dar tal definição de unidade política com base de soberania interna e externa. Com vista a submissão ao governo político, os grupos maiores, tanto entre os

Logoli como entre os Vugusu, são os clãs patrilineares (1) exogâmicos ou grupos clânicos, consistindo de um clã maior e de vários clãs menores, mas não de toda a sociedade tribal. A unidade tribal é marcada pela crença na descendência comum de todos os clãs de um remoto antepassado tribal, Murogoli e Muvugusu respectivamente, e pela ocupação de uma faixa territorial. Em suma, existem numerosas formas institucionalizadas de cooperação e interdependências entre os diferentes clãs do grupo tribal que distingue as relações interclânicas das relações intertribais, mas não há autoridade tribal que se sobreponha à autoridade do clã, quer no seu trato com tribos estrangeiras, quer na condução dos negócios internos. Em termos da definição acima dada, o clã teria assim de ser encarado como a única unidade política.

Parece contudo mais adequado alargar a definição de unidade política por meio de um número de considerações de molde àquela compreender a unidade tribal mais do que o clã. Em primeiro lugar, o facto de os clãs serem exogâmicos e de o casamento ser regulado de tal modo que todos os clãs do grupo tribal casam entre si, estabelece uma estreita conexão entre os clãs. Os laços de parentesco, mantidos entre cada membro do clã e o seu parentesco materno, bem como as suas relações afins são tão numerosos e tão fortes que estabelecem laços entre os clãs que, como veremos, são de muitas maneiras tão unificantes como se existisse uma autoridade central transcendendo a dos clãs. Além disso, o culto do antepassado tribal comum, a quem os Logoli sacrificam numa escala tribal com intervalos regulares, e a realização dos ritos da circuncisão numa escala tribal, criam um sentimento de unidade que serve como sanção para a estreita cooperação em todos os assuntos que afectam o grupo tribal.

(1) O clã (oluhia, luyia) recebe o nome do seu real ou suposto fundador e os seus membros tendem a formar uma unidade territorial. As várias características do clã serão apresentadas mais adiante neste capítulo no seu respectivo contexto.

O conceito de «estrutura política», de igual modo, requer uma definição mais ampla do que é costume para se aplicar à sociedade Kavirondo. Não há estrutura política distinta da estrutura do parentesco e da estrutura social; isto é, não existe sistema de instituições que sirva explicitamente e exclusivamente o propósito de manter a unidade tribal como um todo. Para tornar possível o entendimento da organização tribal, a ênfase deve, por conseguinte, deslocar-se do conceito da instituição política para o de função política. A suposição de que cada função numa cultura deve ter a sua instituição correspondente — religiosa, económica, política, etc., — derrubaria um entendimento da maneira pela qual as culturas se integram num corpo político, instituições que não se encontram ainda claramente diferenciadas de acordo com os diferentes aspectos, mas que servem muitas funções ao mesmo tempo. Mesmo em comunidades avançadas onde as instituições são altamente diferenciadas, elas apresentam apenas uma superestrutura visível, enquanto que as suas bases, as forças que as sustentam, se estendem

através de toda a estrutura da sociedade. A unidade política deve ser assim definida em termos de uma consciência de unidade e interdependência mais do que em termos de submissão a uma autoridade central. A tribo, como uma unidade política, é um grupo de clãs internamente e externamente «soberanos», que estão conscientes de ter brotado originalmente de um antepassado comum e que inter-relacionados por laços de intercasamento bem como por práticas comuns e crenças, de tal maneira que eles próprios se consideram uma unidade em contraposição com os grupos vizinhos com que não mantêm tais laços. Esta unidade política tribal não actua necessariamente como um corpo em todas as suas relações externas, mas é simplesmente a unidade mais vasta de pessoas que sente como uma unidade e que — em certas ocasiões — actua como tal.

O termo «político» será, portanto, usado em referência a qualquer forma de comportamento socialmente sancionado que, directa ou indirectamente, fortaleça a unidade do grupo tribal, quer seja esse o seu objectivo tribal ou não. Uma instituição assim tem significado político se desempenha uma função política, independentemente das outras funções que para além desta qualidade igualmente exercer. A estrutura política, neste sentido, é a soma total de todas as formas de comportamento sancionado que servem, directa ou indirectamente, intencionalmente ou não para integrar a unidade política.

Vamos ver onde reside na vida cultural dos bantos do Kavirondo esta estrutura política.

III. ESTRUTURA POLÍTICA INTERNA

Sob o ponto de vista de integração política, dificilmente se admite uma distinção clara entre os aspectos externos e internos da estrutura política, visto estes aspectos serem estreitamente interdependentes. A pressão externa ou outros estímulos que afectem a unidade política sem constituirem o incentivo mais forte para a unidade interna ou vice-versa, a acção externa do grupo depende em larga medida da natureza e do grau da sua coesão interna. Porém, para o propósito de uma análise das funções políticas, deve estabelecer-se uma distinção entre as funções governamentais externas e internas da unidade tribal, visto ambas terem situações diferentes a enfrentar. A manutenção interna da sociedade tribal envolve três funções políticas ou governamentais maiores: (1) a feitura das leis, (2) a manutenção dos usos e costumes, envolvendo tanto a sua perpetuação nos períodos em que estes são inoperantes como a sua transmissão às gerações vindouras e (3) a restauração das quebras e reintegração do direito violado.

1) O Conjunto das Leis

O corpo geral das normas tribais é, segundo a opinião nativa, tão velho quanto a própria tribo. Não existe testemunho histórico ou legendário de um legislador. Crê-se que os usos e os costumes foram transmitidos desde tempos imemoriais de antepassado para antepassado, e parece ser o peso acumulado da autoridade tribal que constitui a sanção mais generali-

zada para a observância de normas tradicionais (1). Normalmente, a ideia de pôr em causa a validade das normas tribais é rejeitada por motivos de medo e de superstição. Sente-se medo de que o desvio das normas estabelecidas possa trazer punição dos espíritos dos antepassados. Julga-se que esta punição não fica limitada à acção dos antepassados imediatos de quem normalmente se receiam actos hostis, mas que consiste num desagrado, embora vagamente definido, do mundo dos espíritos que pode ter consequências desastrosas de qualquer espécie. A suspeita de prática de feitiçaria sente-se em relação a qualquer pessoa que deliberadamente e persistentemente desafia as regras estabelecidas. Se essa pessoa não puder ser chamada à razão pela realização de sacrifícios, ela é socialmente condenada ao ostracismo e, em caso extremo, morta (2). Não há, portanto, autoridade reconhecida que proteja os poderes legislativos; a lei é, em teoria pelo menos, imutável, e o grau pelo qual uma acção, uma pretensão ou uma obrigação estão em linha com a tradição é apenas critério do seu mérito. Contudo, há um número de tradições legendárias e mesmo de dados históricos que indicam que o sistema de usos e costumes não era

(1) Observações como: «Esta é uma norma desde há muito seguida pelos usos dos antecessores»; «Foi estabelecida (okulaga) pelos nossos antecessores (avalada)»; «ou os nossos avós nunca gostaram disso», são frequentemente feitas pelos anciãos ao discutir-se um caso nos actuais tribunais indígenas.

(2) Esta atitude difere da adoptada em relação a uma pessoa que quebra uma determinada norma por fins óbvios; cf. J. H. Driberg, «Primitive Law in Eastern Africa», **Africa**, vol. I (1928) pág. 66.

tão rigidamente fechado às mudanças e inovações como à primeira vista se é levado a crer. Aparte as normas observadas no grupo tribal, existem numerosas normas clânicas que diferem de clã para clã, mas que, dentro de cada clã, ganham validade através do mesmo tipo de sanções como acontece com a lei tribal. As mais importantes destas normas clânicas são certos tabus de comida ou regras de abstenção relativamente a certas formas de comportamento. Enquanto em muitos casos se desconhece a origem destas normas, noutros ainda se lembra o tempo em que elas não estavam em vigor e a descrição que se faz sobre a sua origem traz muitas vezes consigo o selo de uma autêntica tradição histórica. Assim, entre os Vugusu, um certo clã proíbe o uso de anéis de metal. Como explicação desta norma, diz-se que algumas gerações atrás um membro desse clã por causa do anel que usava fez um golpe no dedo que lhe inchou e gradualmente se foi pondo pior até que morreu sem ter sido capaz de tirar o anel do dedo. Antes de morrer, parece ter dito que era uma coisa má para a gente do seu clã o uso de anéis de metal, e que todos quantos daí por diante os usassem morreriam como ele então estava a morrer.

Numerosas normas de cerimónia, especialmente detalhes de ritual em conexão com sacrifícios, ritos de purificação, etc., observados nuns clãs e não noutros surgiram possivelmente da mesma maneira. Embora os clãs vizinhos tenham conhecimento da existência de tais normas de sacrifício, não lhes ocorreria copiá-las «visto não serem as suas». Se, porém, surgisse uma situação extraordinária, como o fracasso repetido e suspeito do procedimento ritual tradicional para alcançar

os fins desejados, um homem tentaria variar o procedimento ou copiar um detalhe ritual do clã ou tribo vizinha. O mais certo seria ir ter com um feiticeiro (omufumu) que, depois de consultar os seus vários oráculos, podia sugerir um procedimento inteiramente novo que, que se obtivesse sucesso, abriria um precedente e assim seria gradualmente adoptado por todo o clã. O facto de alguns tipos de bruxaria antigamente restritos a certas tribos serem agora reconhecidos e «descobertos» pelos feiticeiros de outras áreas e neutralizados por novos expedientes, mostra que existem alguns «furos» numa convenção geralmente rígida.

Um poder mais amplo para feitura das leis e induzir as pessoas a tomar uma atitude sem precedentes parece ter emanado dos sonhos de profeta e de certos anciãos do clã que tendo ganho reputação como guerreiros e juízes brilhantes de disputas ascenderam a um plano de chefia entre os seus companheiros de idade. Até onde pude indagar nenhum profeta de sonhos (omung'oli) de importância vive presentemente em Kavirondo, mas contam-se histórias de homens que durante anos anunciaram a vinda de secas, de invasões desastrosas, de epidemias e mesmo a vinda do homem branco e do caminho de ferro e do automóvel. Quando qualquer das suas predições se realizava, eles ganhavam naturalmente, em prestígio, e o seu conselho de enveredar por novas atitudes ou de afastamento das acções costumeiras era seguido por toda a tribo. Um profeta mais antigo entre os Vugusu diz-se ter persuadido a tribo inteira a emigrar da sua primeira terra no país Bugishu para o seu actual domicílio. Os Nyole, uma tribo que vive próxima dos

Logoli, proibiram a circuncisão durante algumas gerações, em atenção a uma praga proferida por um homem chamado Masava. Esta proibição foi observada por seis séries de idade, até que no ano de 1917, os anciãos de vários clãs decidiram chamar de novo o operador da circuncisão. Realizaram uma cerimónia no túmulo de Masava, neutralizando a praga (xukavusia eminwa), e primeiro circuncisaram algumas pessoas para ver se elas morriam. Como sobrevivessem, hoje em dia ela é de novo realizada pela maioria dos clãs Nyole.

Assim, embora haja uma forte resistência em romper com as normas tradicionais e embora não haja órgão governamental que possua autoridade legislativa, os usos e costumes não são inteiramente rígidos. Foram introduzidas alterações pela iniciativa de uma personalidade forte cuja palavra influenciava bastante, à medida que gradualmente ia ganhando confiança pela demonstração de coragem e saber, ou pelo exemplo dado por qualquer homem vulgar da tribo se circunstâncias particulares ou acontecimentos sucessivos justificassem a sua acção. Parece que os feiticeiros e os profetas de sonhos cujo conselho era tido por inspiração sobrenatural tinha mais influência sobre a tribo do que a gente comum.

2) A Continuidade de Usos e Costumes

A continuidade dos usos e costumes que na sua totalidade formam a cultura tribal não são meramente uma invenção de normas de conduta, mas um sistema coerente de relações entre indivíduos e grupos. Estas relações não implicam a observância de certas acções e a abstenção de outras, mas ideologias e valores, bem

como atitudes mentais e emocionais. Assim, «o direito de família», no sentido pleno da palavra, compreende a totalidade de relações, expressas em acções e atitudes, que entrelaçam os membros da família numa unidade social, enquanto as normas formuladas — tais como a regulação da boda paternal, os direitos e deveres de marido e mulher, herança e sucessão, etc. — demarcam as principais linhas e limites apenas em extensão e dentro dos quais estas relações funcionam. Manutenção dos usos e costumes equivale assim à manutenção de relações efectivas (1).

A continuidade no tempo ou a perpetuação destas relações tende a ser interrompida por dois factores inerentes às condições de vida social. Um destes é que a maior parte das relações e das instituições das quais são parte operam, não continuamente, mas apenas em certas ocasiões. Entre estas ocasiões pode haver grandes intervalos durante os quais a relação permanece latente. Isto é tanto mais assim quanto mais vasto o grupo entre os membros dos quais existe uma particular relação. A solidariedade do clã, por exemplo, entra em acção só quando desafiada pelo assassinato de um membro do clã ou por alguma circunstância semelhante, mas o tipo específico de relação entre os membros do clã nos quais se baseia esta solidariedade

(1) Cf. B. Malinowski, introdução a H. I. Hogbin, **Law and Order in Polynesia**, págs. XXXXXXV. A aproximação teórica neste presente estudo da organização política dos «Bantos de Kavirondo» foi em grande parte incentivada por este e outros trabalhos de Malinowski (por exemplo, **Crime and Custom in Savage Society**), mesmo quando estes não são particularmente informativos.

tem de ser permanentemente mantida, de modo que a lei de solidariedade possa entrar em acção sempre que surja a necessidade daquela se realizar.

O outro factor potencialmente interruptivo é a vinda e a ida das gerações. Matrimónio, paternidade, parentesco, afiliação no clã, etc., são tipos de relações ou instituições permanentes, mas a sua realidade provém somente do facto de serem na verdade vividos pelos seres humanos. O facto dos indivíduos envelhecerem, morrerem e serem substituídos por outros cria a necessidade da transmissão do uso e costume, para o constante reenlaçamento de relações institucionalizadas em face da mudança das pessoas.

Nas comunidades avançadas e especialmente nas letradas, a continuidade da lei e costumes em face destes dois factores de ruptura é obtida por meio de um sistema complexo de instituições jurídicas, científicas e educacionais. Numa comunidade primitiva e iletrada não há tais instituições distintas. Não há codificação de leis e muito pouca educação no sentido de uma comunicação organizada de conhecimento e valores morais. Temos de examinar, portanto, que outros meios satisfazem a necessidade de uma continuidade de leis e costumes e como estes meios se incorporam na vida tribal.

(a) **A Perpetuação de Relações por Períodos** durante os quais elas são inoperantes. Uma análise das várias instituições culturais e do comportamento dos indivíduos que nelas participam revela um número de estratagemas que servem para manter a efectividade de relações, direitos e obrigações sobre períodos durante

os quais eles não desempenham qualquer papel. Estes estratagemas tomam, como veremos, **mutatis mutandis**, o lugar de codificação da lei nas culturas mais diferenciadas.

A maneira mais corrente de conservar uma relação viva consiste na troca de presentes e visitas entre as pessoas respectivas e na participação em festas comuns de todas as pessoas que formam um grupo social com uma ou outra finalidade. Os mesmos motivos, pode dizer-se, destacam a hospitalidade e a dádiva de presentes em qualquer sociedade. Isto é verdade, mas a maior formalidade e regularidade de tais observâncias numa sociedade como a de Kavirondo do que numa comunidade moderna europeia indica que elas servem este propósito para tornar as relações efectivas muito mais definitivas e exclusivas. As visitas formais distinguem-se claramente de mera sociabilidade.

O visitante anuncia a visita que tenciona fazer com antecipação e o anfitrião dá instruções à mulher para preparar uma boa refeição enquanto ele próprio procura um presente apropriado que o visitante possa levar para sua casa. Uma pessoa troca estas visitas formais em intervalos mais ou menos regulares com membros do seu lado materno (especialmente o seu tio materno), com os irmãos da sua mulher e os maridos das irmãs, e com aqueles membros da sua parentela paterna que pertencem à mesma linhagem. Estas são precisamente aquelas pessoas a quem ele pode pedir ajuda económica, auxílio numa questão ou disputa, uma faixa da sua terra de amanho ou aquela boa vontade de que depende o sucesso do seu casamento. A frequência e a formalidade das visitas são estabelecidas de acordo com o tipo de relação, e dependem, em certa medida, do factor pessoal. Mas ainda agora que as novas condições alargaram consideravelmente o comportamento tradicional, a troca formal de visitas ainda se observa com uma regularidade que pouco campo dá às preferências ou antipatias pessoais. O corte das visitas mútuas, por outro lado, equivale à ausência de uma relação social efectiva. Quando as leis de exogamia me foram apresentadas, as pessoas que podem casar entre si eram frequentemente definidas como «as pessoas que se não visitam umas às outras». Esta ausência ou cessação de visitas mútuas é tomada como um indicativo claro de qualquer elo social susceptível de entrar em conflito com o estabelecimento do laço do casamento. As pessoas que tenham tido uma disputa grave rompem as suas relações mútuas, evitando estritamente a participação comum numa dança, festa de carne ou festa de cerveja, mesmo que acidentalmente se encontrem na casa duma terceira pessoa. Se a disputa se resolve, a relação é de novo reassumida por meio de uma troca cerimoniosa de visitas, acompanhada de certos preceitos rituais. Prevalece a mesma atitude entre um homem casado há pouco ou a mulher e os seus respectivos sogros. A abstenção de início entre eles não é pessoal, mas diz respeito às suas respectivas casas. Após o nascimento do primeiro ou segundo filho, eles acabam cerimonialmente com a abstenção fazendo várias visitas às casas uns dos outros.

A troca de presentes serve o mesmo propósito e está geralmente ligada à permuta de visitas, embora aqui seja mais difícil distinguir entre a troca de presentes

como um meio de manter uma relação e o desempenho dessa relação. Os presentes menores, como os que acompanham a vulgar troca de visitas, pertence claramente a esta primeira categoria. Eles são presentes «autênticos» no sentido de serem dados voluntariamente numa certa medida e essa reciprocidade não é estritamente observada nem vigiada.

Os presentes maiores — de gado ou cereais — que se trocam em ocasiões definidas entre categorias definidas de pessoas são mais obrigações mútuas do que presentes, visto não serem voluntários, mas estritamente recíprocos. Em caso de recusa, o presente é obtido por coacção ou a relação deixa de existir, visto que o presente recíproco será naturalmente recusado. Como, porém, os anos podem legitimamente passar entre presente e contra-presente, e como as ocasiões em que os presentes são devidos é geralmente na altura em que o recebedor pode fazer bom uso deles, estes não constituem simplesmente o meio de fortalecer uma relação, mas são também fins em si mesmos. As pessoas entre as quais tais obrigações de presente mútuo existem são primariamente os parentes mais próximos dentro do grupo de parentes paternos, tio e sobrinho materno, marido da irmã do irmão da mulher e amigos de circuncisão.

As festas em comum, finalmente, servem para manter o sentimento de unidade dentro do clã e do grupo de idade e os laços que existem entre dois clãs. A obrigação de dar tais festas assenta sobretudo nos anciãos do clã, de quem se espera a matança da vaca para benefício dos homens do seu clã e para o dos representantes escolhidos de outros clãs sempre que

estiverem na posição de assim proceder. E eles persistentemente descuram deste dever, perdem o prestígio entre os seus companheiros de clãs, em casos extremos, são publicamente ridicularizados pelos jovens, que em certas ocasiões, trepam aos telhados das casas e proferem insultos ou cantam cantigas de escárnio e maldizer nas festas de cerveja e nas danças que rapidamente se espalham por todo o país. O animal morto para uma festa comum é conhecido por «boi da separação», e diz-se explicitamente que o propósito da festa é ser uma demonstração da unidade e fortaleza do clã. A matança do boi e a distribuição da carne não se efectua no casal da pessoa que dá o animal, mas num lugar público, o **oluhia**. Cada homem do clã pode participar e, embora aos estranhos e especialmente a crianças que por aí passem seja dado um bocado, a maior parte da carne é dividida pelos homens do clã e por pessoas de outros clãs que tenham sido convidados ou a quem a carne é mandada em sinal de reconhecimento pela hospitalidade anterior de que tiverem sido alvo na casa deles. Se bem que os parentes maternos e afins do proprietário do boi recebam o quinhão maior entre os que não são os homens do clã, é significativo que a distribuição de carne se não restrinja a parentes e se estenda aos anciãos influentes de clãs vizinhos. Eles representam os seus grupos respectivos e por sua vez distribuem a carne recebida pelos homens do seu clã, que ciosamente aguardam que a sua parte lhes seja dada na altura própria. Nalgumas ocasiões o animal morto para uma festa do clã não é tirado do gado de um homem do clã, mas antes dos despojos de guerra ou da compensação

recebida por um grupo de homens do clã em nome de todo o clã por morte ou ofensa de um membro do clã. No caso da festa da circuncisão, o boi que é morto e distribuído entre todos os iniciados no «dia da saída da casa de reclusão» é levado do gado de um ancião, mas é secretamente escolhido e depois raptado pelos iniciados, tornando-se assim um «animal público», sobre a distribuição do qual o antigo proprietário não tem nada a dizer.

As festas de cerveja numa larga escala, em regra, têm lugar separadamente das festas de carne, não servem de igual modo o propósito do engrandecimento individual e sociabilidade, mas ainda o de manter as relações entre os clãs e os subgrupos de cada clã, e de promover a unidade dentro destes grupos. Depois da colheita de cada estação, os anciãos de um oluhia decidem dar uma grande festa de cerveja e escolhem de entre eles um em casa de quem será feita a bedida. Todas as pessoas da vizinhança contribuem com cestos de grão, cada qual segundo as suas posses, até haver a quantidade necessária. Quando a cerveja fica pronta para consumo, todos os que contribuiram com cereal juntam-se no local escolhido para participar no beberete comum. A cerveja é compartilhada com outros que não contribuiram com cereal, mas as pessoas diferentes que tomam parte na festa são mantidas em categorias claramente distintas: Os «proprietários» ocupam os lugares favoritos e está-lhes reservada a melhor qualidade e a maior quantidade da cerveja; os «auxiliares» que não deram cereal, mas deram uma ajuda na preparação, é-lhes destinado um lugar; os «pedintes», homens pobres demasiado fracos

para ajudar, também têm o seu lugar próprio, e os «criados» dos «proprietários» podem beber a cerveja que sobra do dia seguinte e entoar cantigas de louvor aos seus senhores. Além disso, cada «proprietário» pode trazer consigo o seu amigo ou parente; ele por sua vez será convidado para uma festa de cerveja similar no **oluhia** do seu amigo.

A maneira particular como uma festa é organizada serve de incentivo para a exibição de uma atitude social e de um espírito de cooperação, visto os membros individuais do grupo participarem na festa exactamente com a mesma dimensão com que contribuiram para ela com a sua parte de cereal ou trabalho. O sentimento de unidade do grupo é assim fortalecido e ao mesmo tempo cria-se protecção contra a exploração pelos elementos parasitários.

Os grupos sociais que mantêm e fortalecem a sua unidade por estas festas comuns são os subclãs **(dzimbia)**, os principais clãs, as séries de idade e, em conexão com a circuncisão, também a sociedade tribal.

Enquanto que as festas de cerveja ou de carne do clã ou do subclã não se realizam sempre que se pode dispor duma vaca ou de cereal, as distribuições de carne pelos membros de uma série de idade apenas tem lugar por altura da circuncisão dos seus filhos. A carne não é comida em conjunto, o pai do rapaz mata uma vaca ou duas e manda carne a todos os seus companheiros de idade (vagogi) que ele conhece pessoalmente, enquanto que os outros podem vir ou mandar as suas mulheres para lhe pedir um pedaço de carne a pretexto de que foram circuncisados no mesmo ano que ele. Como a circuncisão tem lugar de tantos

em tantos anos e todos os membros de uma série de idade têm de matar um animal após a circuncisão de cada filho, a ocasião de dar relevo à relação da série de idade com a distribuição da carne repete-se frequentemente e porque a série de idade se estende por um largo número de anos. A circuncisão também dá ensejo a festas ao nível tribal. Entre a maioria das tribos dos bantos do Kavirondo, tanto a realização da operação e as várias festas que põem fim à convalescença e reclusão dos iniciados são ocasião para o ajuntamento de milhares de pessoas compreendendo muitas tribos diferentes. Embora não seja a tribo inteira a reunir-se num lugar, os vários subgrupos celebram as diferentes fases da festa nos mesmos dias e da mesma maneira.

Outras festas à escala tribal ou pelo menos interclãs eram os desafios (agora quase inteiramente substituídos pelos desafios de «futebol») em que os melhores lutadores de um clã lutavam contra os de outro, sendo arbitrado por regras muito semelhantes às que presidem aos acontecimentos desportivos na Europa.

Procedimentos religiosos que envolvam uma assembleia de pessoas à escala tribal só pude testemunhar entre os Logoli. Numa caverna da encosta de um monte frondoso eles celebram um sacrifício semianual a um espírito antepassado (Mung'oma) e a uma vagamente concebida divindade tribal (Asai). A finalidade do sacrifício é implorar uma bênção ancestral e divina para o rápido amadurecimento das searas ou, noutras ocasiões, pedir auxílio quando uma calamidade, como a seca, uma epidemia ou uma série de fatídicas

incursões põem em perigo toda a sociedade tribal. As normas rituais nestas ocasiões, tais como a proibição de qualquer trabalho rural, aplicam-se a todos os homens da tribo, e os membros de todos os clãs reúnem-se para cantarem juntos as canções rituais (Kukelemana) no sopé do monte, enquanto os sacrificadores, juntamente com os auxiliares rituais, celebram as cerimónias do sacrifício na caverna, onde só eles têm acesso. Ao manda-chuva são prestados tributos a uma escala tribal pelos Logoli, que não têm fazedor de chuva na sua própria tribo, mas dependem da boa vontade de um poderoso manda-chuva que vive no meio de um povo vizinho e hostil, os Nyole. A decisão de recolher oferendas de cereal e animais do povo é tomada pelos anciãos dos diferentes clãs, que principiam um dia (ou num encontro geral ou por comunicação através de mensageiros), em que uma delegação do clã principal dos anciãos irá em expedição ao manda-chuva pedir-lhe que faça chover e negociar a quantidade de tributo que eles terão de pagar.

A troca de visitas e presentes e a participação comum em festas e normas rituais servem para manter as relações e os usos e costumes duma maneira geral. Mas a ausência de uma codificação das normas e especialmente de autoridades judiciais distintas que são capazes de proteger a validade de um contrato ou duma queixa, cria a necessidade de recorrer a qualquer arranjo pelo qual os contratos celebrados entre particulares, indivíduos ou grupos, possam manter-se válidos e exequíveis. Esta necessidade manifesta-se de muitas maneiras. Sempre que surge uma disputa que não é resolvida pelas partes em questão, o caso é discutido

pelos anciãos do subclã com amplitude. Os casos precedentes que apresentam uma relação com o caso subjúdico são invocados e a solução que então foi dada é confirmada. É curioso que o reeditamento de casos prévios não se limita àqueles que se relacionam directamente com o presente, mas geralmente liga-se a uma série muito mais vasta de casos. Cada disputa legal — desde que seja complexa a ponto de dar azo a uma diferença de opiniões — fornece uma ocasião para a invocação das tradições jurídicas da tribo. Assim, o que para o observador fortuito se apresenta como um desvio de ponto e um gosto de contar histórias «irrelevantes», realmente serve o objectivo importante de manter vivo o conhecimento do corpo de regras tradicionais.

Semelhantemente, os acordos entre particulares são mantidos válidos pela sua confirmação pública em ocasiões em que as pessoas se encontram reunidas para que mais tarde possam ser chamadas como testemunhas. Toda a transacção económica, tal como a venda de uma vaca ou a divisão de um quintal, para começar, é feita na presença de testemunhas que são convidadas para uma festa de cerveja que assinala o acto. Mais tarde, quando se discute a falta de cumprimento de qualquer outra obrigação perante os anciãos ou quando a propriedade é dividida por morte de alguém, várias pessoas aproveitam da ocasião para declarar as suas próprias pretensões, não porque queiram efectivá-las, mas porque querem que estas sejam conhecidas de todos. Os anciãos então mostram com um sinal de cabeça que concordam e a validade da pretensão é publicamente reconhecida. A

maneira eficaz de descobrir um mentiroso é pela sua incapacidade de fornecer testemunhas que apoiem a sua pretensão.

(b) A Transmissão dos Usos e Costumes às Gerações Vindouras. O segundo factor que interrompe a continuidade de relações — o vaivém das gerações — levanta o problema da transmissão dos usos e costumes às gerações vindouras. Este problema tem dois aspectos: implica por um lado a comunicação do conhecimento prático e teórico dos padrões éticos e morais de comportamento, e das regras gerais de etiqueta que são comuns a toda a tribo ou mesmo a grupos mais vastos. Por outro lado, implica a iniciação nas fases sucessivas de vida, como a aceitação do indivíduo em grupos sociais diferentes e sempre ampliados ou tipos de relação, cada um dos quais é governado pela sua série própria de costumes, normas e valores.

O primeiro aspecto da tarefa da transmissão, a comunicação do conhecimento geral, valores e maneiras, toma primeiramente a forma de uma educação geral através do exemplo e ordem que se realiza sem esforço organizado pela educação da criança na família e a sua adaptação ao que o rodeia no seu dia a dia. Não nos diz respeito nesta análise da organização política. O segundo aspecto, porém, requer um exame mais chegado, como demonstra o processo pelo qual o indivíduo ganha gradualmente o seu lugar na estrutura tribal. Quando o indivíduo entra numa nova fase de vida atingindo um novo **status**, os direitos e deveres e os novos tipos de relações, implícitas a este seu novo **status**, são assinalados por uma iniciação ritual. Se

seguirmos o ciclo de vida de um indivíduo entre os bantos do Kavirondo, podemos distinguir seis fases maiores, sendo a entrada em cada uma destas marcada por um procedimento ritual muito semelhante: (a) Primeira infância durante a qual a criança ainda não está socialmente afirmada. (b) Segunda infância e primeiro tempo de criança, cuja entrada é assinalada pela «festa de lavar a criança» e pelas cerimónias com o nome por que a criança é aclamada como um membro da família individual e do clã do pai. (c) Tempo de rapaz — e de rapariga, assinalado pelo ritual de bater com os dentes e pela aceitação formal da criança pelo grupo de parentes materno, bem como a sua admissão às actividades de rapazes e raparigas respectivamente. (d) Adolescência marcada pelas cerimónias da circuncisão que elevam os jovens ao status de guerreiros e de membros plenos da sociedade tribal pelo agrupamento de todos eles numa série de idade, que, transpondo cada clã, compreende os jovens de toda a tribo circuncisados no mesmo ano. (e) Casamento, assinalado pelas festividades do casamento que não estabelecem apenas um laço entre marido e mulher, mas ainda entre os parentes e os clãs de ambos; e, finalmente, (f) tempo de pais, assinalado pelo estabelecimento ritual de um casal independente e pela aceitação na tribo do homem e da mulher no status, de inteiramente casados, o que é indicado pela terminação das abstenções relativamente aos sogros autênticos e a todos os classificatórios. A velhice, ainda que não seja assinalada por uma cerimónia de iniciação, implica uma elevação gradual de status, e influência, como o princípio de senioridade opera em todas as relações.

Estes diferentes ritos de passagem assemelham-se bastante uns aos outros. Todos servem o mesmo propósito, ou seja, a aceitação do indivíduo num grupo existente ou num tipo de relação e a sua vinculação às obrigações e padrões de comportamento inerentes à qualidade de membro do grupo ou àquela nova relação. Os aspectos seguintes encontram-se em todos ou quase todos os ritos que marcam a entrada nas várias fases da vida: (a) — A pronunciação ritual mútua do termo de chamamento, designativa de uma relação particular ou da qualidade de membro de um grupo. A pronunciação destes termos não é acidental, nem é um mero símbolo, mas estabelece realmente a relação com tudo o que lhe cabe, tal como o contrário, isto é, a abstenção de pronunciar certos termos põe termo a uma relação ou impede que ele se estabeleça. (b) — O tipo de comportamento que caracteriza o novo status no grupo ou a natureza de relação entre certas categorias de pessoas manifesta-se numa actuação de pantomima. (c) — As pessoas que entram numa relação mútua trocam presentes; quando uma pessoa na qualidade de membro de um grupo existente, há lugar a uma festa e dança comuns que ao mesmo tempo fortalece a unidade de todo o grupo. (d) — Os mandamentos são transmitidos aos iniciados por um parente chegado paterno ou materno, e através deles ele é informado das formas de conduta que daí em diante se esperam dele. Enquanto o iniciado recebe estes mandamentos observa normas definidas de ritual, e a pessoa que diz os mandamentos acompanha cada frase aspergindo cerveja sobre a cara e o corpo do

iniciado. No caso de infantes ou crianças pequenas, na cerimónia do nome, em vez dos mandamentos pronunciam-se as palavras de desejos de bom futuro à criação (**okugasidza**). (e) — Em conexão com a troca de presentes ou a festa comum invoca-se a boa vontade dos antepassados pela oferta de carne e sangue aos espíritos e a pronunciação de uma oração em que se pede para que eles venham e compartilhem da comida que lhes foi oferecida.

Vemos por esta descrição de ritos de iniciação que a tarefa de transmitir o direito tribal de geração em geração não é realizada por instituições distintas, controlada por uma autoridade central, mas que os diferentes grupos sociais e padrões de relação perpetuam-se, passando os seus sistemas de valores e padrões de conduta através da iniciação formal de novos indivíduos nos mesmos grupos. Contudo, os diferentes grupos e relações não existem lado a lado, separados uns dos outros, mas interpenetram-se sob vários aspectos. Em primeiro lugar, como se baseiam em parte quer no parentesco, quer no casamento, na idade ou no **status** comum familiar, cada indivíduo pertence a vários grupos. Uma pessoa não é apenas um membro da sua linhagem e clã, mas ao mesmo tempo da sua série de idade; ele mantém relações bem definidas com os parentes maternos assim como com os parentes da sua mulher, os das mulheres dos irmãos e os dos maridos das irmãs, e comparticipa do **status** comum de um homem casado ou de um pai com muitos outros membros da tribo, independentemente do clã ou dos laços do casamento. Este salto dos diferentes grupos e relações,

no tocante ao seu pessoal, age claramente como uma força que mantém e promove o sentimento de unidade tribal e homogeneidade de lei e costume que se contrapõe à tendência para a rivalidade e competição entre clãs.

Em segundo lugar, os laços efectivos de parentesco e a qualidade de membro de vários grupos aumentam em número e importância consoante o indivíduo se torna mais velho. Deste modo, cada fase sucessiva da vida representa uma elevação do **status**, isto é, um aumento de direitos e privilégios, mas também, é natural, mais deveres e obrigações. Este facto, juntamente com o princípio de senioridade tal como se observa nas relações de família com vista à segurança e transferência de propriedade, de igual modo tende a integrar as relações entre os grupos, uma vez que ele coloca a maior autoridade nas mãos dos anciãos que, em virtude da vasta rede de laços de parentesco e afiliações de grupo em que estão enredados, se encontram melhor preparados para vencer os interesses de grupo e as invejas e deste modo pelejar pela unidade da tribo.

3. A Reintegração do Direito Violado

Antes de discutirmos o papel de autoridade judicial da vida tribal e a maneira como ele funciona, temos de examnar os diferentes tipos de violações ou não-conformidade com a lei, que se distinguem e a natureza de reintegração almejada.

Por evidência linguística, parece que as ofensas se classificavam e ainda se classificam em quatro

grupos: (1) — **amagovi**; (2) — **amagoso** (ou **amahiolo**); (3) — **amatava** e (4) — **emigilu**. Uma pessoa comete uma **eligovi** quando se recusa a pagar uma dívida ou a cumprir uma obrigação costumeira, como aquela que pode ser imposta por normas de parentesco ou que possa resultar duma sociedade de gado ou de qualquer outra propriedade. O termo **eligoso** designa uma gama de ofensas que na Europa se classificariam de civil e criminal, tal como o adultério (por ou com uma mulher casada), roubo, assalto, fogo-posto, etc.). A palavra **elihiolo** é muitas vezes usada com o mesmo significado, mas parece querer dizer que a ofensa é de uma natureza mais séria, tal como violar uma mulher, assassínio ou feitiçaria. Presentemente tem a conotação de um acto fortemente condenável sob o ponto de vista moral, mas não se sabe bem até que ponto esta conotação é devida às missões ou a outras influências recentes. **Amatava** são ofensas contra a propriedade ou vida cometidas acidentalmente ou pelo menos sem intenção plena ou a responsabilidade do ofensor, tal como danos físicos infligidos pelo manuseio descuidado de armas, ou destruição acidental da casa do vizinho pelo fogo, ou das suas colheitas pelo gado. **Emigilu**, finalmente, são violações de tabus importantes ou normas de conduta formal, proeminentemente de regras como a proibição de incesto e a abstenção da sogra ou a dessacralização de objectos usados no culto do antepassado.

A distinção entre estes diferentes tipos de ofensas e reconhecimento de uma forma particular de conduta como constituindo uma ofensa é comum a

toda a sociedade tribal, com excepção de algumas regras observadas por uns clãs, mas não por outros. O facto de o corpo de regras e costumes que exige conformidade ser — falando de uma maneira geral — válido em toda a tribo, não impede naturalmente a existência de uma autoridade judicial tribal. O que significa a distinção destes quatro tipos de «violações» da lei do ponto de vista da reintegração?

No caso de **amagovi**, não se cometeu um autêntico delito que precise de desfazer-se. O facto de uma pretensão se tornar exigível não envolve a noção de o credor ter direito a compensação pela demora sofrida na materialização da sua pretensão. A disputa tem simplesmente de decidir-se a favor de uma das partes em disputa. Quando se cometeram **amagoso** ou **amatava**, a ofensa tem de ser desfeita, induzindo ou forçando a pessoa acusada a compensar o dano que causou ao acusador. Se a ofensa tiver sido sem intenção (**elitava**), ele tem simplesmente de repor o prejuízo ou pagar gado equivalente em valor, enquanto que no caso de uma ofensa deliberada (**eligoso**) tem de se repor o dobro da quantia ou uma multa em gado e é imposta de modo a poder considerar-se ampla compensação. Esta dupla compensação foi interpretada pelos meus informadores como uma aspiração de restabelecer a boa vontade da pessoa lesada em relação ao ofensor e não como uma multa no sentido de uma sanção penal. Esta interpretação é corroborada pelo facto de após a negociação de um **eligoso** ou **elitava** o queixoso, se tiver ganho o pleito, fazer um contra-pagamento, ou antes um presente, ao acusado em sinal de ter ficado satisfeito e reconci-

liado com ele. As quebras de tabu (**emigilu**), finalmente, são restabelecidas pela celebração do sacrifício apropriado ou cerimónia da purificação, depois da qual as relações sociais com o ofensor são reassumidas pelos seus companheiros, que, entretanto, o evitaram. Se o tabu quebrado envolve uma outra pessoa — como no caso de uma violação do tabu da sogra — o rito de purificação é geralmente seguido pela participação de ambas as pessoas numa refeição comum.

Parece concluir-se desta breve descrição dos tipos de quebras reconhecidos e dos métodos empregados ao tratar com eles que o estabelecimento de lei e ordem aspira mais à solução dos conflitos e reparação dos prejuízos do que à punição do ofensor. Este facto tem duas consequências importantes.

Uma é de a jurisdição ter lugar só quando solicitada pela vítima ou vítimas da ofensa, pois que todas as ofensas se concebem como sendo prejudiciais aos interesses de uma pessoa particular ou grupo de pessoas, mas não a sociedade tribal como um todo. Uma implicação lógica desta concepção é que não só todo o objecto material, mas também cada ser humano tem o seu «proprietário» ou «proprietários» ([1]). Um caso típico que ilustra este princípio é o de mal físico grave sofrido por uma criança devido à negligência do seu pai ou da sua mãe. Se

([1]) O termo logoli **owene** refere-se tanto à «propriedade» de objectos como de pessoas. Difere naturalmente do nosso conceito de propriedade nos vários aspectos. Assim, o **owene** de uma pessoa não é só aquele que tem os máximos direitos sobre ele, mas que tem também as maiores obrigações.

os males, como as queimaduras, são devidos ao descuido da mãe, o pai da criança pode pedir indemnização ao pai da sua mulher ou irmão (como responsáveis pela conduta dela), se é devido ao descuido do pai, os parentes da mãe da criança podem pedir indemnização ao pai da criança ou aos parentes desta. Compensação pelos danos é assim pedida e recebida por pessoas que, de acordo com as noções europeias, não são ou são apenas indirectamente afectadas pela ofensa.

A segunda consequência que procede directamente da primeira é não haver autoridade judicial tribal, mas ser a justiça administrada por e entre aqueles grupos de pessoas afectadas pela ofensa em questão. Uma vez que, como se disse, as quebras da lei podem ser repostas pelo pagamento de objectos materiais, segue-se que a compensação será pedida — e dada — por todas as pessoas que têm um interesse conjunto no bem-estar material do indivíduo imediatamente afectado por uma ofensa. Como a propriedade é possuída e herdada principalmente em virtude de se ser membro do grupo patrilinear, é o grupo de parentes paternos e, por extensão, todo o clã patrilinear que tem um tal interesse comum pelo bem-estar de todos os seus membros. Dentro do clã, a dimensão do grupo que tomará a acção judicial é determinada em cada caso particular pela extensão e natureza de interesses comuns afectados pela disputa ou danos causados.

Não é um tipo definido de ofensa, mas a gravidade da situação, o volume de discussão social que dela advém, que determina a composição do corpo

judicial. A criação ou manutenção de interesses comuns ou mútuos dentro do clã, é portanto de importância primordial para o indivíduo imediatamente afectado por uma quebra da lei, visto ele precisar de suporte por parte de outras pessoas ao pretender reivindicar as suas pretensões e a reparação dos danos. Compartilhando de interesses comuns — económicos, sociais, rituais, etc. — o dano sofrido por um membro do grupo (linhagem, subclã ou clã) torna-se um problema de todos e, além disso, o apoio de um membro do grupo num caso convida aos seus serviços recíprocos num outro. Esta identificação de um dado grupo dentro do clã com os direitos e deveres de cada um dos seus membros é a segunda razão pela qual se torna impossível fazer uma distinção entre lei civil e criminal. Se a iniciativa de recorrer à acção judicial vem do indivíduo lesado ou do clã ou de qualquer dos seus subgrupos de que o indivíduo é um membro e dos interesses específicos que lhes estão afectos, em ambos os casos esse grupo age, num sentido, como acusador e como autoridade judicial simultaneamente.

Deve fazer-se porém uma distinção entre a lei administrada dentro de um dado grupo e entre grupos diferentes. Quando uma disputa legal ou uma ofensa envolve dois clãs, o clã da pessoa ofendida tenta obter justiça negociando com o clã do defensor, que, por sua vez, fica por detrás do ofensor e ou rejeita a pretensão ou assume a responsabilidade da sua acção.

Quando, todavia, se dá uma quebra de lei dentro de um dado grupo e a natureza da ofensa é tal

que afecta os interesses que são específicos do grupo e não divisíveis para além dele, a restauração da quebra de lei por compensação é obviamente impossível, visto que levaria ao fraccionamento do grupo em duas unidades, a que dá e a que recebe a compensação, uma acção que destruirá a solidariedade do grupo. Assim, se uma pessoa comete adultério com uma das mulheres do seu pai ou do seu irmão, a compensação usual de um vitelo não é paga, pois que um pai e os seus filhos formam uma unidade detentora de propriedade dentro da qual o pagamento de compensação de um membro a outro não faria sentido. Se uma pessoa mata um membro do seu subclã, não será paga compensação (entre os Vugusu), pois eles dizem que a perda de vida afecta todo o subclã e não apenas os parentes imediatos. A acção que se toma em tais casos ou semelhantes fornece um critério certo da natureza da solidariedade que prevalece dentro do grupo em questão. Onde se determina que não seja tomada acção judicial (isto é, a imposição de uma compensação) devido à indivisibilidade dos interesses comuns do grupo, realiza-se simplesmente um sacrifício para propiciar os espíritos e uma cerimónia de purificação que liberta o ofensor da sua impureza ritual e o coloca de novo em condições de os vizinhos e parentes reatarem com ele as relações sociais.

No caso de ofensas repetidas, o único procedimento possível é expulsar o ofensor do grupo e retirar-lhe o direito à protecção por parte do clã, bem como a responsabilidade do clã para com os seus feitos. A atitude para com um ofensor habitual difere

assim fundamentalmente daquela para com um ofensor ocasional. Enquanto que o último — não importa a gravidade da injúria cometida por ele — se considera ter agido dentro de uma série de condições e circunstâncias particulares e contra os interesses apenas das pessoas directa ou indirectamente afectadas pela ofensa, o ofensor habitual torna-se numa fonte de perigo para toda a gente na tribo. Ele é, portanto, colocado fora da protecção legal do clã e pode ser morto por qualquer pessoa quando seja apanhado no acto de cometer a sua próxima ofensa. Assim, as pessoas que cheguem a ser consideradas feiticeiros perigosos ou ladrões incorrigíveis são primeiro expulsas do seu clã e depois, no próximo delito, mortas pelo método de linchamento executado por um grupo de pessoas tanto quanto possível largo e variado para evitar a possibilidade de surgir um feudo de sangue. Uma tal acção de grupo em face do perigo ameaçador, tomada espontaneamente, isto é, sem que o caso seja ouvido e muitas vezes no assomo do momento, de uma forma clara não é o mesmo do que jurisdição institucionalizada pela sociedade tribal através de autoridades judiciais reconhecidas. E acontece antes que em tais casos a pessoa do acusador se multiplica e que o grupo tribal sendo simultaneamente o acusador e a opinião pública cerceia o usual procedimento judicial. Ver-se-á, por conseguinte, que a ocorrência de acção indiscriminada em relação com feitiçaria perigosa e crime habitual não invalida o princípio básico de jurisdição, que vigora só quando solicitado pela vítima ou vítimas da ofensa e tem somente

lugar entre aqueles grupos de pessoas cujos interesses comuns são afectados pela ofensa. (1)

Uma breve discussão sobre o procedimento judicial mostrará como este princípio de solidariedade de grupo ao longo das linhas clânicas trabalha na prática compreendendo grupos sempre maiores na medida em que a importância da ofensa se amplifica. Os estádios iniciais de cada disputa sobre um objecto material ou o não-cumprimento de uma obrigação, faz-se uma tentativa para conseguir um acordo entre as duas partes imediatamente envolvidas. Se uma dívida não é paga ou a obrigação fica por cumprir, primeiro o queixoso recorre a si próprio, procurando o objecto em questão — geralmente um animal — de noite, ajudado possivelmente por um ou dois irmãos

(1) Um ponto de vista semelhante é adoptado por J. H. Driberg no seu artigo citado a pág. 352 **supra**. Contudo, Driberg estabelece uma diferença entre as duas categorias diferentes da ofensa — as que são contra os indivíduos (ou os indivíduos que representam a família, comunidade ou associação) e aquelas dirigidas ou as que afectam todo o «corpo político». Na primeira categoria ele inclui as ofensas como o homicídio, roubo, adultério, espancamento, difamação, etc., e na segunda, que ele chama anti-social — feitiçaria, incesto e perversão sexual. Quanto ao Direito Kavirondo, esta classificação não funciona, porque (1) sob o ponto de vista da sua repercussão social, as ofensas apresentam uma grande variedade de *nuances*, afectando propor cada vez mais cargos à medida que aumenta de intensidade, e não em dois tipos distintos rotulados de «anti-individuais» e «anti-sociais» e (2) o volume de disrupção social causada por uma ofensa não depende do tipo de ofensa (seja assassinato ou feltiçaria), mas das condições em que é praticada, sendo uma delas o cadastro do criminoso e outras os motivos da sua acção.

ou amigos. Se um vizinho penetra na sua fazenda além da sua extrema, ele vai lá de noite e na ausência do vizinho, torna a marcar a extrema cavando novos buracos ou arrancando o que o vizinho indevidamente plantou na sua terra. Esta forma de auto-defesa ainda se usa frequentemente, em especial entre o sector iletrado da comunidade, e dá azo a maior acção disciplinar pelos anciãos dos novos tribunais tribais, que estão ansiosos por resolver cada disputa em tribunal com receio de perderem os seus direitos de tribunal. Noutros casos, quando o recurso a si próprio desta natureza é impraticável ou impossível, a pessoa lesada recorre ao rogar de uma praga ou utiliza os serviços de um manda-chuva para obter justiça.

As pragas são principalmente utilizadas por pessoas mais velhas, pois que supõe-se que a sua eficácia aumenta com a idade da pessoa que as profere, ou nos casos em que se desconhece quem é o ofensor ou quando as provas contra ele não são concludentes. Eu próprio observei alguns casos em que a propriedade roubada era secretamente devolvida dentro de algumas semanas após ter sido proferida uma praga. Ameaças de contratar os serviços do fazedor de chuva para afastar a chuva da fazenda do ofensor ou para desvastar esta com o envio de uma saraivada diz-se terem sido entre os Vugusu os meios mais comuns de obrigar ao pagamento de uma dívida.

Quando as disputas ou querelas não podiam resolver-se por auto-recurso, a pessoa que se considerava injuriada apelava para os anciãos do seu subclã, e a pessoa acusada — se pertencia ao mesmo

subclã —, era chamada por eles ou então vinha ela por sua própria conta para defender o seu caso. Os anciãos então ouviam o caso tal como os dois contendores e quaisquer testemunhas o apresentassem. A decisão podia ser anunciada por qualquer dos anciãos presentes, pois comprovados os factos, só havia um julgamento possível que era conhecido de todos. Nem havia qualquer assembleia judicial organizada. Os anciãos do subclã encontravam-se todas as manhãs numa pastagem, onde, sentados ao redor do fogo (**oluhia**), discutiam as novidades e bisbilhotices do dia anterior. Estas reuniões informais proporcionavam a ocasião principal de administrar justiça dentro do subclã. Se não pudesse provar-se nada ouvindo as duas partes e as testemunhas, fazia-se uma prova na presença dos anciãos do **oluhia**. Não era depois disto preciso mais nada, pois que se acreditava que com esta prova a justiça era automaticamente feita.

Uma alternativa ao apelo dos anciãos para arbitragem era a continuação de provocações mútuas entre as partes até travar-se uma luta. Era então obrigação dos anciãos intervir e separar os lutadores persuadindo-os a voltarem à razão e resolver pacificamente o conflito. A habilidade de certos homens no subclã de serem bem sucedidos em tais intervenções era um dos principais requisitos para a chefia política. «A cabeça do clã» (**omugasa**) é o homem que fala brandamente e que pode fazer com que as pessoas o escutem quando elas discutem ou lutam, é a definição usual dada de um «chefe» tradicional.

Se a disputa ou querela era de natureza mais grave, se envolvia sérios danos ou mesmo a morte de uma pessoa, a notícia dela depressa se espalhava por todos os homens do clã e os anciãos dos diferentes subclãs precipitavam-se para a cena do crime e faziam uma reunião ad hoc (ekiruazo) para evitar derramamento de sangue e discutiam a situação dando por fim a sentença. Nestas assembleias do conselho clânico (isto é, dos anciãos de todos os subclãs) não havia também um «juiz principal» hereditário ou nomeado formalmente, mas fortes personalidades que tendo ganho prestígio como guerreiros ou como promotores de festas eram reconhecidos como autoridades, cuja opinião valia mais do que a de anciãos vulgares.

A única sanção que apoiava as decisões legais tomadas pelos anciãos do subclã ou pela assembleia ad hoc mais vasta de todos os anciãos do clã, era a solidariedade dos membros dos respectivos grupos que apoiavam estas decisões. Afirmações nativas asseveram que sempre que o veredicto era apoiado por todos ou pela grande maioria dos anciãos do clã, o defensor não tentava opor-se-lhe. Se ele o fizesse sem encontrar qualquer apoio numa secção dos homens do seu clã, o veredicto era feito cumprir pelos anciãos que nomeavam alguns homens que iriam buscar pela força o gado ou o que quer que a compensação fosse. Além disso, o facto de uma pessoas que fugia à justiça no seu próprio clã poder só com dificuldade emigrar e instalar-se noutro clã, visto que não seria recebido boamente se a razão da

sua mudança se tornasse conhecida, obrigava-o a submeter-se à decisão dos anciãos.

Uma situação diferente surgia quando uma contenda entre dois membros do mesmo clã levava à dissenção entre os anciãos do clã, cada um apoiado por uma secção do clã, e nenhuma secção tendo vontade de render-se à outra. Num caso destes, a secção mais fraca separava-se do clã, juntava-se a um outro clã ou emigrava para outra parte qualquer e desta forma surgiria assim um novo clã. A origem de muitos dos clãs actuais deve-se a questões destas. O clã principal e a secção separada daquele costumavam primeiramente evitar todas as relações sociais um com o outro e também continuar observando a regra da exogamia (1). Após algumas gerações, quando a dissenção era esquecida, um membro do subclã apartado costumava a modo de experiência casar com uma **omwiwana** (uma sobrinha) do clã principal, isto é, uma rapariga cuja mãe vem desse clã. Se este casamento traz descendência e as crianças sobrevivem, os dois clãs começam a casar directamente entre si. Assim, a independência do clã apartado fica completamente implantada e o nome do clã original, que a princípio é mantido juntamente com o nome do homem sob cuja chefia o clã se apartou, é abandonado.

Mas as funções judiciais do clã não se limitavam à restauração da lei e ordem das suas próprias

(1) Neste caso, a observância da exogamia é baseada dum lado na consciência de que se é ainda parente e doutro na existência de feudo entre os dois clãs. Assim, a cooperação estreita e o seu oposto, o estado de hostilidade, funcionam com um impedimento ao casamento.

categorias. Também compreendiam a resolução de disputas que se levantavam entre membros de clãs diferentes. Num caso destes, a pessoa ofendida e os seus parentes mais próximos iam ter com os anciãos do clã do acusado. Se o caso era suficientemente sério a ponto de afectar os interesses comuns de todo o clã, o queixoso era apoiado por todos os anciãos do seu clã e por um número de guerreiros, que o acompanhavam na sua pretensão de satisfação legal a fim de demonstrarem ao acusado e ao seu clã que apoiavam esta pretensão. Este era o caso de quando a vida de um membro do clã tirada ou seriamente ameaçada por assalto ou tentativa de feitiçaria, ou quando uma disputa sobre propriedade atingia um ponto em que as negociações pacíficas entre as partes imediatamente interessadas não resultavam e a disputa ameaçava levar à luta ou tinha já levado. Se não se atingia um acordo entre os dois clãs, o que sucedia quando um dos lados pedia uma compensação exorbitante ou quando as relações interclânicas se tornavam tensas devido a uma série de disputas anteriores, os dois clãs dissidentes rompiam relações um com o outro e entravam num estado de **vendetta**. Isto continuava até que os guerreiros do clã injuriado tirassem uma vida equivalente em **status** ou até que várias vidas fossem tiradas a ambos os lados e o equilíbrio assim restabelecido. Era então a tarefa dos anciãos em cada clã de trabalharem para a reconciliação, lamentando as consequências deploráveis do feudo e fazendo apelo à antiga vizinhança e a ancestralidade comum dos dois clãs hostis nas suas conversas com os homens

novos da tribo. Se ambos os clãs quisessem terminar a hostilidade organizava-se uma festa (**okuhololizana**) que compreendia uma refeição e um sacrifício comum, e as antigas relações entre os dois clãs eram restabelecidas.

Assim, o restabelecimento da lei e da ordem, quando infringidas por um membro de um outro clã, terminava ao final com uma demonstração de força entre os dois clãs em questão. Para tornar isto eficaz, o clã tinha de ter um elevado grau de solidariedade dentro dele e ao mesmo tempo tinha de ser de tamanho suficiente grande. Como, porém, devido à natureza dos laços que formam a solidariedade do clã, um aumento do número de homens do clã para além duma certa medida torna as ocasiões para cooperação entre eles demasiado raras e vagas, deve existir um tamanho ideal para um clã. Isto conseguia-se quando existia um equilíbrio perfeito entre o seu poder externo, expresso pelo número de guerreiro, e a sua força interna, expressa pelo grau e frequência de cooperação entre os seus membros. A necessidade deste equilíbrio explica porque é que os clãs novos que ainda eram pequenos em número procuravam afiliação com clãs maiores sob a forma de amizades e alianças de clã confirmadas ritualmente e porque, por outro lado, os clãs grandes tendiam a desmembrar-se em subclãs que gradualmente se tornavam independentes umas das outras.

Com vista ao restabelecimento das quebras da lei, os clãs eram portanto grupos soberanos, visto não haver autoridade judicial para onde apelar no caso de conflitos interclânicos. O facto de nume-

rosos laços de parentesco e casamento existirem entre os membros de todos os clãs da tribo e dessa luta entre os clãs enfraquecer a cooperação tribal na guerra, servia como motivo para os anciãos de clãs, não directamente envolvidos num feudo de clã, intervirem como árbitros, mas não havia uma força jurídica obrigatória que forçasse uma tal arbitragem.

IV. ESTRUTURA POLÍTICA EXTERNA

Antes de discutir a guerra como o tipo predominante de relação política entre as tribos, iremos rever outros tipos de relações intertribais, na medida em que eles levam à formulação do problema de guerra como um problema político.

As relações comerciais entre as tribos estavam pouco desenvolvidas, devido às fontes naturais estarem igualmente distribuídas por todo o Kavirondo e o conhecimento e a arte técnica serem de grande semelhança em todas as tribos bantos de modo que não havia incentivo para uma permuta regular e organizada de produtos. A ocasional troca de cereal por gado e produtos de certa espécie (cerâmica, ferro trabalhado e ornamentos) era bastante variável para levar ao estabelecimento de relações políticas permanentes entre as tribos numa base económica.

Indivíduos que tinham ganho fama como manda-chuvas, operadores de circuncisão, adivinhos ou ervanários, eram consultados por clientes das vizinhanças e mesmo por tribos hostis e também chamados para outras tribos para realizar serviços. Assim, os Logoli

mandavam frequentes expedições ao manda-chuva de Nyole, cujos poderes eram conhecidos por meia dúzia de tribos. Tais relações, porém, diz-se terem sido mantidas apenas por períodos de tréguas e, além disso, eram de tal natureza que tinham interesse para ambas as tribos respectivas não interferirem cometendo actos hostis para com os indivíduos das tribos vizinhas. Especialistas eram chamados por membros de uma tribo hostil porque os seus serviços eram impossíveis de obter dentro da tribo e foram por conseguinte visitas bem-vindas. Os clientes que iam consultar especialistas noutra tribo, eram igualmente imunes de ataques, pois que traziam presentes para pagar a informação que recebiam. Não pude obter testemunhos de quaisquer ocasiões em que tais relações desrespeitadas, nem, por outro lado, existem provas que mostrem que sempre conduziram a uma aliança política mais chegada entre as tribos respectivas.

O intercasamento entre tribos geralmente hostis era limitado ao casamento de mulheres cativas da guerra, que eram levadas com uma idade de seis a dez anos e adoptadas pela família do guerreiro que as capturava. Quando crescidas, casavam-se da mesma maneira como se de filhas físicas se tratassem. A captura de mulheres adultas, segundo a informação dada pelos anciãos, não se praticava a não ser excepcionalmente, pois que elas agiriam de espias ou tentariam voltar para a sua gente na primeira oportunidade de fuga que se lhes deparasse. O intercasamento regular, baseado num acordo mútuo entre as partes respectivas, tinha lugar apenas entre grupos tribais

que mantivessem relações amistosas baseadas no reconhecimento de uma relação remota, tal como a existente entre os Vugusu e Gishu, os Wanga e Marama, e os Tadjoni e Nyala (Kabras). O incentivo de um lado por casar com mulheres de uma tribo vizinha existia se ela fosse pobre de gado — especialmente depois de ter lavrado a epidemia — e portanto desejando casar as suas «filhas» por um preço de noiva baixo. Contudo, até onde os relatos genealógicos narram, os casamentos intertribais parecem ter sido raríssimos entre as tribos com diferenças marcantes de costumes, pois estas provocavam dificuldades na própria relação marital, bem como nas relações sociais entre o grupo do marido da mulher. Mesmo nos nossos dias os casamentos intertribais provocam descontentamento por esta razão, especialmente por parte do clã e da família da rapariga, e na maioria dos casos por mim notados dizem respeito a professores, empregados ou outros cuja ocupação os leva para fora da sua própria tribo. Parece, portanto, que os casamentos intertribais não constituem um factor forte no estabelecimento de relações sociais entre as tribos e no aplainamento das diferenças culturais entre eles.

A atitude para com qualquer tribo vizinha considerada no seu todo caracterizava-se sobretudo por um sentimento de desconfiança ao qual se acrescentavam o medo ou o desprezo. Medo de outras tribos é coisa nunca abertamente admitida, quer em conversas pessoais, ou nos relatos de emigração ou em textos sobre guerra. É, porém, deduzível da ausência de desprezo e ridículo. Os Uasin-Gishu Masai, que frequentemente

faziam incursões no país dos Vugusu sem nunca por sua vez terem sofrido incursões deles, são sempre referidos num tom solene, e não pude descobrir que quaisquer termos ou canções de escárnio fossem correntes em relação a eles. Pelo contrário, muitos termos Masai relacionados com a condução da guerra, bem como algumas das suas armas e os adornos dos seus guerreiros, foram copiados pelos Vugusu. Os Logoli chamam aos seus principais inimigos os Nandi e Tiriki, os **avafumbwa** («inimigos que vêm pela noite»), um termo a que obviamente se pretende dar um sentimento de horror.

Desprezo e escárnio são atitudes de longe mais comuns para as outras tribos e encontram expressão em numerosos dizeres e provérbios. Dentro do grupo das tribos bantos, as expressões de desprezo andam principalmente à volta de diferenças menores dos costumes: alimentos comidos ou rejeitados, peculiaridades no vestir e nos ornatos e maneirismos, tal como as particulares maneiras de andar ou falar. A tribos de estoque não banto atribuem-se geralmente qualidades baixas e intenções sinistras. Os Logoli usam o termo avavo para o seus vizinhos do ocidente, os Luo, que tem a significação de algo de mal e inferior. Os Luo são ridicularizados pela diferença dos seus costumes tribais. São escarnecidos por não praticarem a circuncisão, e numa canção de circuncisão os rapazes cowardly são aconselhados a fugirem para o país Luo e casar lá, pois que as mulheres Luo ficam satisfeitas casando com homens por cincuncisar. Entre os Vugusu prevalece uma atitude análoga para com os vizinhos não bantos. Os El Kony são simplesmente ridiculari-

zados pela sua fraqueza na guerra, enquanto que numerosos comentários desprimorosos se referem aos Teso que, próximos dos Masai, eram os principais inimigos dos Vugusu.

Com relações e atitudes prevalecentes entre os diferentes grupos tribais, quais eram os motivos para a guerra? De relatos de expedições de guerra e de uma análise de todas as circunstâncias acompanhantes, parece que os dois objectivos imediatos em atacar outros grupos tribais era capturar gado e infligir uma perda de vidas no grupo atacado. Enquanto que o primeiro destes dois motivos é claramente económico e não requer outra interpretação visto que o significado de gado na organização económica da tribo é conhecida, o segundo motivo não pode considerar-se um fim em si, pois que ele leva a outra pergunta: «Porque é que as pessoas querem infligir uma perda de vida num grupo tribal vizinho?»

Até certo ponto, tirar a vida pode considerar-se uma consequência necessária da apreensão de gado, visto que as propriedades tentarão defender o seu gado, de modo que, naturalmente, resulta a violência. A condução de guerra pelos «bantos do Kavirondo», porém, mostra que os encontros abertos com o inimigo não eram evitados sempre que isso fosse possível, mas activamente buscados. Tirando o roubo do gado simplesmente à mão, eles empregavam muito pouca estratégia nas suas incursões, mas desafiavam às claras o inimigo logo que se aproximavam dele. Na guerra e em condições de vitória, matar é loucura como o propósito principal e realização de uma luta, e sem dúvida que a emoção viva ou «desporto» que

a guerra prodigaliza e a fama e o prestígio que a demonstração de coragem e a ousadia confere ao guerreiro era um motivo poderoso e talvez o incentivo imediato mais forte para fazer guerra. Mas além deste motivo imediato, matar servia outros propósitos, que se tornam aparentes quando toda a organização de fazer a guerra e dos grupos que faziam a guerra uns com os outros ficam sujeitos a uma análise mais aturada. Embora entre a maioria dos grupos tribais no Kavirondo — especialmente aqueles que viviam num estado permanente de hostilidades — fosse mantida uma zona desabitada de algumas milhas de largura, o território tribal não permanecia estático, expandia-se ou contraía-se em resultado de largos períodos de guerra.

Entre os Logoli a conquista de nova terra para cultivo afirma-se categoricamente ter sido um dos motivos para a guerra. Não se torna, porém, óbvio como um motivo imediato, como uma expedição de guerra nunca terminava pela anexação de uma dada área pelo lado vitorioso e por um reajustamento da linha da fronteira com a confirmação do vencido ou por qualquer outro procedimento semelhante. Isto teria requerido uma organização militar muito mais firme do que a que existia e uma protecção organizada das fronteiras, para a qual a estrutura política dos grupos tribais não tinha a consistência necessária. O resultado imediato de uma incursão era mais de enfraquecer e intimidar a tribo vizinha e induzir os seus membros gradualmente a recuar, de modo a alargar a zona desabitada e a que as pastagens de gado e o cultivo de fazendas pudesse com segurança fazer-se no que

antigamente era a terra de ninguém. O território ganho desta maneira por um processo muito gradual caía sob o controle do clã, cujos guerreiros tinham feito retirar a tribo inimiga e era utilizado por todos eles entre si.

Se uma tal conquista de território envolvia uma expansão real da área da tribo ou se o ganho de terra de um lado era sempre acompanhado por uma perda do outro é muito difícil ajuizar. Até onde a tradição chega, parece que as modificações no território na posse das várias tribos eram devidas, em parte, a uma tendência geral de uma emigração para oriente causada por uma pressão dos grupos de expressão Nilótica e Teso, que para se explicar teria de ser estabelecida a partir do vale do Nilo superior, e em parte a partir de uma necessidade real de expansão. Esta necessidade, por sua vez, surgia de uma variedade de causas. Destas, a mais importante parece ter sido: (a) — um aumento natural na população que, em vista da fecundidade do povo banto, deve ter sido por vezes considerável mesmo nos dias pré-europeus; (b) — um aumento de riqueza em gado, quer por aumento natural quer por conquista, requerendo maiores áreas de pastagem; (c) — a deterioração do solo, devido a várias formas de erosão causada pelo cultivo rotativo e queimada excessiva do mato para fins pastorícios. A expansão, baseada nestas causas, não pode, porém, ter sido contínua. As primeiras duas destas causas foram provocadas por epidemias e por sorte adversa na guerra. A terceira foi determinada pelas verificações sobre o aumento de população e gado e também pelo facto de, pelo menos dentro do condicionalismo tradicional, a deterioração do solo não ser permanente mas temporária, de modo que aos períodos de ocupação se seguia períodos de retirada para terras antes cultivadas. O sistema de posse da terra indica que nem o grupo tribal nem os clãs atribuiam valor à terra, tirando aquelas faixas realmente usadas ou reservadas para cultivo ou pastorícia.

O facto de os dois motivos primários para fazerem guerra serem a aquisição de gado e a conquista de território sem um significado definido para a condução da guerra parecem envolver objectivos conflituosos. Enquanto que a expansão interessa continuar com a agressão de uma forma implacável que leve o inimigo o mais longe possível, o objectivo de apreender gado requer a presença de grupos inimigos na vizinhança. Devido à necessidade de conjugar de forma equilibrada estes dois objectivos, a guerra tendia a ser conduzida com certas restrições, acima de tudo com disposições para determinação de um período de hostilidade e com regras geralmente observadas no tocante a tratamento de guerreiros mortos e a mulheres e crianças. Tais «normas de guerra» eram mais pronunciadas na conduta de hostilidade entre os vários grupos bantos e não-bantos. Neste último caso, o objectivo primordial era a destruição mútua dos grupos hostis, enquanto que nos encontros entre grupos bantos os grupos hostis concediam-se direitos mútuos de existência e mantinham um tipo de relação uns com os outros em que a guerra funcionava sobretudo com uma força reguladora de equilíbrio, que contribuia para uma distribuição aproximadamente igual de poder e riqueza entre as tribos.

Os motivos secundários da guerra, cuja importância relativa diferia nas diferentes áreas, eram a captura de gente e o apresamento de cereal.

O primeiro limitava-se principalmente a rapazes e raparigas entre as idades de seis e dez anos, que eram adoptados e educados pela família do guerreiro que os tinha capturado. Como, segundo as condições tradicionais, as crianças eram um valor económico para a família, a adopção de cativos de guerra significava um acrescimento abençoado para a família e mesmo para o clã.

A pilhagem das searas era habitual só nas áreas densamente povoadas e entre as tribos predominantemente agriculturalistas, tais como os Logoli e Nyole, os Vugusu mais pastoralistas ridicularizam-na e colocam-na abaixo da dignidade de guerreiros.

Torna-se, por conseguinte, óbvio que não havia necessidade de uma organização militar, mas que cada clã ou um grupo de clãs vizinhos conduziram as suas expedições de guerra, tal como a sua defesa contra ataques, por sua própria conta. Realmente, tanto para os Logoli como para os Vugusu, não há relatos de quaisquer «guerras» a uma escala tribal, mas só de combates e expedições incursoras empreendidas pelos diferentes clãs. Visto que, naturalmente, só os clãs maiores se podiam aventurar a empreender incursões e a provocar a luta aberta, por só eles possuírem um número suficiente de guerreiros, os clãs mais pequenos tinham de manter-se na retaguarda ou tinham de se associar permanente ou temporariamente com um clã maior que com eles cooperasse nas incursões. Os guerreiros de outros clãs pequenos acompanhavam

por sua própria iniciativa grupos de guerreiros de clãs maiores, particularmente aqueles com quem fossem relacionados pelo lado materno ou por casamento ou por serem companheiros de circuncisão. Quando as tribos inimigas viviam por todos os lados do território tribal, como era o caso tanto dos Logoli como dos Vugusu, os clãs que viviam mais próximo das secções da borda mais apropriada para incursões e ataques adquiriam na guerra a liderança. Assim, entre os Logoli o clã dos Mavi que lutaram contra os seus vizinhos ocidentais, os Nyole e Luo, e os clãs dos Yonga e Tembuli, que lutavam contra os Nandi e os Tiriki a oriente, parece terem sido os clãs proeminentes em tomar a iniciativa na luta. Até hoje se vangloriam de guerreiros mais famosos do que os clãs menores.

Tal liderança de certos clãs na guerra, não implica necessariamente uma dominação política sobre os clãs mais pequenos. Não havia «chamada» de guerreiros, mas a participação numa incursão era voluntária e os despojos da guerra divididos entre todos os guerreiros de acordo com o grau da sua participação na incursão. A iniciativa de irem para uma incursão vinha dos novos ou dos anciãos que, sentados na **oluhia**, incitavam os rapazes a sair e a capturar gado, «pois que há muito tempo que não viam carne»; ou surgia de um incidente, tal como o assassínio dum homem da tribo por membros de uma outra tribo com quem se firmava paz. Se a incursão prometia ser difícil e exigia um grande número de guerreiros, enviavam-se mensageiros pelas aldeias ou casais de outros clãs, convidando-os a juntar-se num dado lugar onde a seguir se discutia o que se devia fazer e se escolhia um chefe (**omwemilili**),

cuja obrigação era dirigir os movimentos dos guerreiros e coordenar a acção das diferentes secções. Todas as incursões eram questão de um dia ou, se o ataque se dava pela noite, como no caso das incursões dos Vugusu aos Teso, de um dia e uma noite.

Para lá dos períodos de tréguas durante as estações que, por tácito acordo entre todas as partes relacionadas, se observavam nas épocas da lavra ou da limpeza dos campos, concluia-se uma paz mais duradoura com a realização de complexas cerimónias de paz. O principal rito tinha o significado de uma praga, e supõe-se causar a morte e outra desgraça à parte que o primeiro quebra a paz. A conclusão da paz nunca envolvia «termos de paz» no sentido de uma parte garantir o pagamento de tributo, dar gado previamente pilhado ou mesmo território. Diz-se que foram feitos acordos entre os Logoli e os Nyole, Tiriki e Luo, e entre os Vugusu e os El Kony, Nyala (Kabras) e Kakalelwa, mas nunca entre os seus principais inimigos, os Masai e os Teso.

V. NATUREZA DA AUTORIDADE POLÍTICA

Embora como se afirmou no princípio deste capítulo, não existissem indivíduos ou grupos que detivessem concretamente autoridade política definida vinculados a direitos e deveres, a dissertação prévia dos vários aspectos de organização política indicou um número de maneira em que os indivíduos podiam ganhar proeminência em relação aos homens da sua tribo ou do seu clã e serem reconhecidos por certos

grupos dentro da unidade tribal e com vista a certas actividades. Vamos agora rever estas diferentes maneiras de adquirir proeminência e depois tentar definir a natureza da liderança política tal como existia entre os Logoli e Vugusu.

(a) — Os Privilégios de Primogenitura. Como a primogenitura traz consigo um número de privilégios, há uma tendência em cada família para que o filho mais velho seja reconhecido como a pessoa a seguir ao pai em importância. A sua autoridade baseia-se principalmente em três factores: o primeiro é ele estar em posição privilegiada para adquirir riqueza em gado. Embora ultimamente todos os filhos tenham direitos iguais ao legado paterno, o filho mais velho tem um direito preferencial para fazer uso da propriedade de família, um facto que lhe dá um «princípio» mais rápido de vida do que o que se oferece aos outros filhos. Ele é o primeiro a receber gado para casar e, se o pai é pobre de gado, o segundo filho pode ter de esperar muitos anos até que o rebanho do pai se refaça e só então poderá casar. O filho mais velho é, igualmente, o primeiro a reivindicar a terra do pai, a herança das mulheres dele juniores, tomar conta do gado da família. Os filhos mais novos têm de esperar até que o gado do rebanho de que dispôs o filho mais velho tenha aumentado o suficiente para permitir uma divisão igual, e é geralmente só em prestações demoradas que eles podem obter a sua parte do legado do pai. Ver-se-á que a posição económica privilegiada do filho mais velho tende a ter um efeito cumulativo quando uma geração sucede a outra. Em consequên-

cia desta tendência, a linha dos filhos nascidos primeiro torna-se muitas vezes a mais rica da linhagem.

O segundo facto é que, através da administração da terra e do gado do legado do seu pai, o filho mais velho exerce autoridade sobre os irmãos mais novos, que dependem da sua amizade e boa-vontade para a realização da sua parte da propriedade do pai que por fim lhe é devida.

Um terceiro facto é que a tradição familiar e o conhecimento da lei e do costume e, em particular, de reivindicações desusadas da propriedade passam sempre do pai para o filho mais velho, de modo que no grupo de linhagem a linha sénior se torna na principal guardiã da tradição e os seus membros os executantes dos ritos e sacrifícios de toda a linhagem ou mesmo do subclã.

A importância de primogenitura não é, porém, tão acentuada que em cada clã haja necessariamente uma família líder, os descendentes da linha sénior do fundador do clã, embora tais famílias se encontrem nalguns clãs. Na maioria dos clãs, há vários anciãos que vão cerca de oito ou dez gerações atrás traçar a sua descendência, mas que não são capazes de estabelecer ligação entre o nome do fundador do clã e a sua genealogia. Os privilégios de primogenitura constituem assim um factor que contribui para uma diferenciação ritual e económica dentro do clã e deste modo para a liderança.

(b) — Riqueza. A pessoa rica, quer tenha acumulado os seus bens por meio de herança ou de esforço pessoal, tem possibilidades de ganhar prestígio e

influência tanto dentro como fora do seu clã. Em primeiro lugar, porque pode oferecer diariamente hospitalidade sob a forma de cerveja, a sua casa torna-se num ponto de reunião dos anciãos das redondezas. Em suma, ele adquire uma influência mais definida sobre indivíduos particulares no seu clã, emprestando-lhes uma cabra ou carneiro para um sacrifício, um vitelo para o dia do seu casamento, ou cestos de cereal se lhes falta a comida. A pessoa que muitas vezes recebe esta ajuda assume por causa disso a obrigação de louvar o seu credor, de lhe render pequenos serviços ou se não pode pagar o empréstimo, prestar-lhe ajuda mais substancial, pastando o gado do seu benfeitor, roçando os seus terrenos e consertando as suas palhotas. O tipo tradicional de criado ou serviçal que se encontra nalguns casais ricos usualmente chegou a essa posição como cativo de guerra, viúvo sem filhos, ou como devedor que não pode pagar a sua dívida.

Além do mais, um homem rico, ao dar festa à escala do clã, especialmente quando se evidencia muito, tem um meio de ganhar popularidade entre os homens do seu clã. Usando do seu direito de dirigir a distribuição da carne, pode favorecer aqueles que o respeitam e prestam honras e que, na discussão dos assuntos do clã, submetem o seu parecer ao dele. Finalmente, quando os anciãos de outros clãs são convidados para estas festas, as pessoas ricas tornam-se também, em certa medida, os representantes do seu clã. Quando os anciãos de outros clãs matam o «boi da separação» por sua vez, são convidados ou então são-lhes enviados presentes de carne ou cerveja.

que compartilham com os homens do próprio clã. Eles têm assim uma oportunidade de se tornar influentes mesmo quando são os obsequiados e não os promotores de festas.

(c) — A Qualidade de ser um Omugasa. Entre os Vugusu, os anciãos dirigentes de um clã chamam-se **avagasa**, isto é, homens que falam mansa e sabiamente e que podem fazer-se escutar pela gente e voltá-la à razão quando ela quer discutir ou lutar. A posse destas qualidades é geralmente considerada a condição mais importante de chefia. Um filho que como pastor começa a mostrar tacto e capacidade de levar os seus companheiros de idade a segui-lo nas várias actividades em que os pastores se distraem é apontado pelos anciãos como um futuro **omugasa**, e acolhem com prazer a sua presença quando ele se vem sentar junto deles e escutar as histórias antigas que eles contam. Quando ele se torna velho, actua como um **omuseni**, é chamado para ir junto das pessoas falar-lhes e confortá-las quando se reúnem após um funeral para distribuir a propriedade do morto, para decidir quem deve herdar as viúvas e fixar as reivindicações e dívidas importantes. A morte de cada homem do clã é um momento crítico para a preservação da paz dentro e entre os clãs, visto que invariavelmente conduz a acusações de feitiçaria ou bruxaria como causas da morte ocorrida. É então dever do **omuseni** derrubar tais acusações ao fazer ver que todas as pessoas vêm a este Mundo para morrer e que as pessoas não devem albergar ofensas e acusar-se umas às outras de feitiçaria, pois que tal atitude só pode

aumentar a tristeza que caiu sobre elas. O **omuseni** engloba no seu discurso um apanhado dos grandes feitos do clã à mistura com exortações para que se vivifique essa tradição e se esqueçam as pequenas querelas por amor da paz.

De igual modo, o **omugasa** deve falar sobre a unidade sempre que se discutem disputas legais ante os anciãos do **oluhia**. Quando se dá um homicídio ou assassinato e os parentes de ambas as partes se insultam e mostram impacientes para lutar, ele persuade-os a aceitarem a compensação. O grau por que ele é bem sucedido nestes esforços determina o seu reconhecimento como um chefe.

(d) — Reputação de Guerreiro. Outra qualidade que no passado conduzia à condição de chefe era a reputação de guerreiro. O sucesso na guerra era um meio de obter fortuna, mas também trazia em si prestígio. Tanto entre os Vugusu e os Logoli os nomes dos chefes de clã do passado que se lembram vêm associados com os relatos dos seus feitos como guerreiros, sendo o seu sucesso medido em termos do número de inimigos que mataram e a quantidade de cabeças de gado por eles apreendidas ou debaixo da sua direcção. É hoje difícil de determinar se a escolha de um guerreiro famoso para chefe das expedições de incursão se ligava à crença de que ele possuía poderes mágicos superiores; os anciãos diziam que ele fora escolhido pela sua coragem e habilidade para convencer os outros a segui-lo num ataque. Uma vez que, como se disse acima, as expedições de guerra eram frequentemente levadas a cabo por

vários clãs, a chefia no combate, mais do que a adquirida por outras maneiras, tendia a ser reconhecida por vários clãs e a estabelecer deste modo a superioridade de um clã em relação aos outros.

(e) — A **Posse de Virtudes Mágico-Religiosas.** Embora as pessoas mais comummente a ser chamadas para oferecerem sacrifícios privados aos antepassados sejam os membros da linha sénior de uma linhagem, este dever pode também ser desempenhado por um pai classificatório ou irmão mais velho, se as suas qualidades de carácter fizeram dele uma pessoa capaz.

Ele deve ser conhecido pela sua bondade e honestidade; deve ter passado a idade do desejo sexual e deve ser alguém «que pode alimentar a gente»; em suma, ele tem de ser uma pessoa sem embala, isto é, sem quaisquer faltas ou manchas na história da sua vida passada e presente, para que o seu sacrifício seja favoravelmente aceite pelos espíritos. O ancião do clã que possua estas qualidades no mais alto grau, é reconhecido como o **omusalisi munene** («o grande sacrificador») que é chamado para realizar sacrifícios privados de grande importância e, entre os Logoli, também os **ovwali**, o sacrifício público ao antepassado e divindade tribal. O seu cargo não é hereditário, mas dependente das suas qualidades pessoais.

Entre os vários «peritos», o profeta dos sonhos e o manda-chuva parece terem exercido o poder político de uma espécie, pois, através da prática das suas artes, eles podiam influenciar as actividades, não apenas de indivíduos isolados, mas de grupos maiores

de pessoas. O profeta dos sonhos, como se disse, era consultado sobre o sucesso provável das expedições de guerra, sobre a vantagem das emigrações, a probabilidade das epidemias e sobre assuntos parecidos de âmbito maior, enquanto que o manda-chuva, por meio da sua alegada capacidade de fazer parar a chuva ou de a fazer cair, não só de uma forma geral, como relativamente a terrenos particulares, tinha o poder de um órgão executivo na administração de justiça. Estes dois peritos, porém, formam categoria que só a eles dizem respeito. O seu conhecimento deriva de encantos e remédios secretos herdados, eles utilizam-no independentemente do seu clã — e, no caso do manda-chuva, até das suas afiliações tribais. O seu conhecimento especial, portanto, não parece conferir-lhes autoridade para além da que está implícita nas suas práticas específicas.

(f) — **Idade.** A idade avançada, finalmente, era a condição mais geral para a chefia política e socialmente marcada através da instituição de circuncisão de séries de idade. O reconhecimento de primogenitura para a regulação da herança e sucessão transmite à senioridade um **status** superior em todas as relações de parentesco. Falando de uma maneira geral, a opinião do membro mais velho de um grupo de parentes é sempre a que pesa mais nos assuntos que dizem respeito ao grupo. Os filhos adultos mostram mais obediência e respeito ao irmão mais velho do seu pai do que ao seu próprio pai e, depois da morte do pai, a autoridade deste não se transmite ime-

diatamente ao filho mais velho, mas primeiro ao irmão mais velho próximo que estiver ainda vivo.

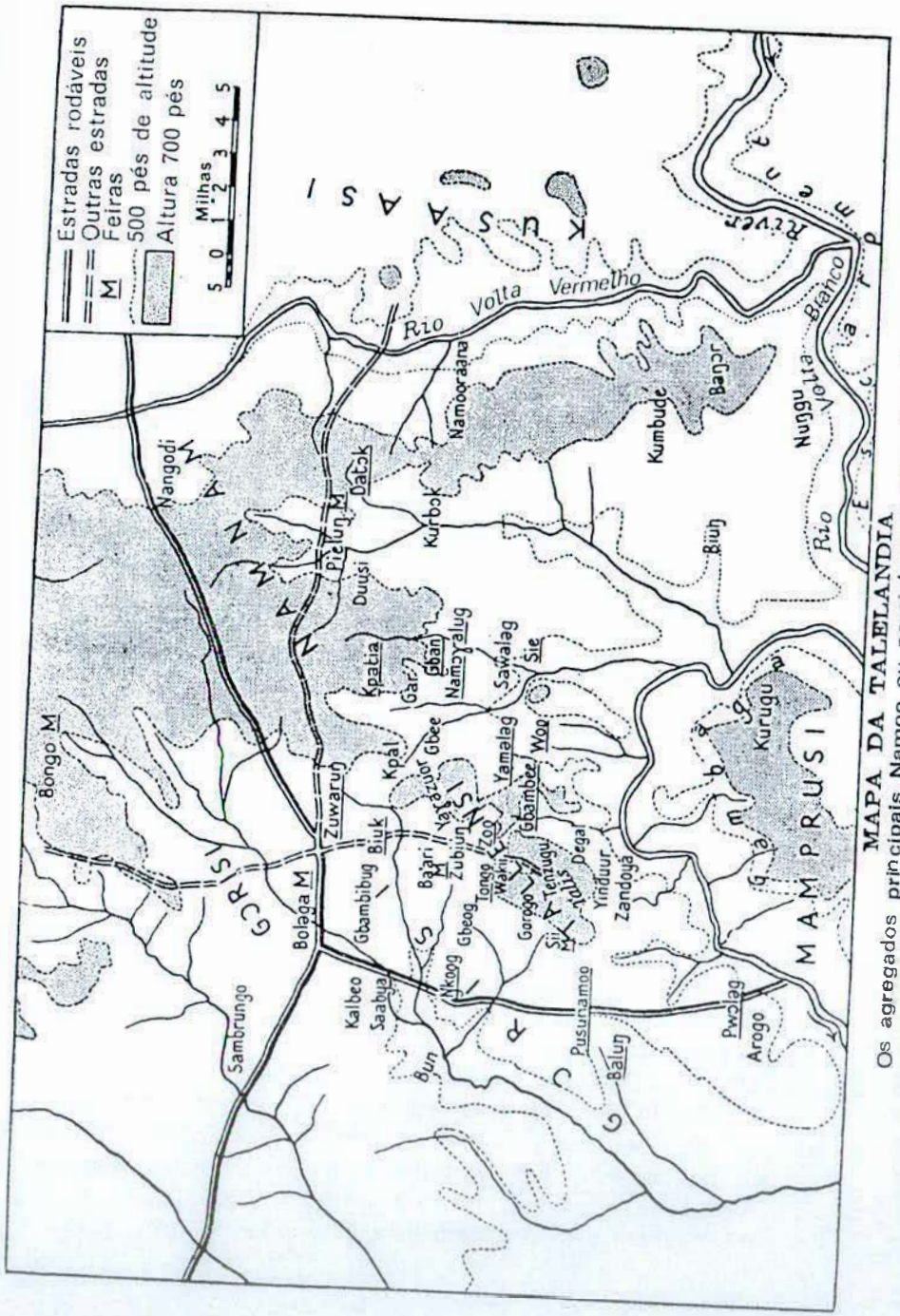
A autoridade implícita à velhice é fortalecida por noções que se prendem com o culto dos antepassados. Uma destas é a velhice ser encarada como uma condição necessária para a celebração de sacrifícios, visto requerer uma mente liberta de desejo sexual e que possua outras qualidades características da velhice, tais como sabedoria, brandura e liberdade em relação a inveja ou ciúmes. A outra noção é que os espíritos lembram-se do tratamento recebido enquanto foram seres vivos e assim poupam ou apoquentam os parentes vivos de acordo com o tratamento recebido. Os velhos, por conseguinte, são temidos mais do que quaisquer outros como espíritos perturbadores em potência e isso é um facto que ajuda consideravelmente a aumentar a sua autoridade. O seu poder de proferir uma praga, e especialmente uma praga de morte, é uma sanção toda-poderosa de que podem dispor.

Esta revisão das maneiras diferentes de ganhar proeminência no clã ou tribo revela-se de uma tal natureza que acabam por não ser mutuamente exclusivas. Quanto mais são as qualidades de chefia numa pessoa, tanto mais elevada é a sua autoridade e mais amplo o grupo que a reconheceu. Enquanto baseada primariamente na organização do grupo de parentesco patrilinear, a chefia podia, como vimos, estender-se e abraçar o clã e mesmo um número de clãs através das vias da riqueza, guerra e sacrifício. Se havia várias pessoas no clã que possuiam as diferentes qualificações de chefia, esta dividia-se por elas, mas tal divisão não parece ter conduzido a uma distinção

institucionalizada entre os diferentes tipos de chefes, tais como chefes guerreiros, juízes e sacerdotes. Desde que possuísse as outras qualidades necessárias, o chefe guerreiro, quando envelhecia, era reconhecido como um árbitro nas disputas legais e chamado para celebrar sacrifícios, visto que ele tinha aumentado o poder do clã e agradado aos antepassados. Havia uma divisão de autoridade apenas no sentido de a chefia dos anciãos em assuntos de jurisdição e sacrifício ser paralela à chefia dos guerreiros activos na condução do combate.

A autoridade política permanecia assim inarticulada. Não era ligada por direitos e privilégios claramente definidos, tais como os que usualmente se associam à chefia institucionalizada. Os anciãos dirigentes de um clã ou subclã eram simplesmente aquelas pessoas cuja opinião pesava mais sempre que discutiam assuntos públicos no **oluhia** e que eram chamados para realizar sacrifícios. Não tinham direitos que fossem inerentes às suas funções, tais como recolher tributo, estabelecer leis, convocar guerreiros para uma incursão, conceder ou recusar residência a estrangeiros nas terras do clã. Geralmente não há um termo aceite para um chefe de clã ou de tribo, mas um ancião dirigente é tratado por uma variedade de termos que também podem ser usados em relação a qualquer pessoa honrada e respeitada. Finalmente, não havia nomeação formal e instalação da cabeça do clã ou do subclã. Apenas quando se escolhia um chefe na guerra, diz-se entre os Logoli, que era barbeado e untado com manteiga na presença dos anciãos do clã e apresentado por um velho

guerreiro e com uma touca de conchas de caurim, uma fita de pele de colobus, e um manto feito de pedaços da pele de vários animais, numa cerimónia que além de distinguir o chefe guerreiro, tinha um significado mágico. Anéis, penas raras, braceletes, pulseiras de marfim e lanças são «insígnias» semelhantes deste género que se davam cerimoniosamente a um homem reconhecido como um chefe guerreiro. Elas eram guardadas pela pessoa a quem tivessem sido conferidas e, quando esta atingia a idade avançada, passava-as de si para o seu filho mais velho ou para outro sucessor digno dentro do clã. Tais insígnias de chefia parecem, contudo, tratar-se mais de sinais do que distintivos próprios implicando um **status** claramente definido, visto que eles não se distinguem exteriormente por ornamentos semelhantes aos usados pelos anciãos ordinários. Nem eram limitados pelo número nem claramente graduados pela importância.



O SISTEMA POLÍTICO DOS TALLENSI NOS TERRITÓRIOS DA COSTA DO OURO

Por M. FORTES

I. A TERRA E O POVO

Os territórios do Norte da Costa do Ouro (1) são habitados aproximadamente por três quartos de um milhão de pessoas de origem negróide. São parte de um amontoado de povos que se espalha pela África Ocidental francesa dentro, que fala línguas aparentadas e compartilha da mesma cultura básica. A este amontoado pertencem os Tallensi, que falam um dialecto de Mole-Dagbane, uma língua que prevalece sensivelmente na metade oriental da área de cultura em consideração. A sul deles, atravessando o rio Volta Branco, vivem os Mamprusi, que falam um dialecto que dificilmente se distingue do deles, mas que apresentam uma variante da cultura com o seu quê de diferente.

(1) É o actual Ghana (N.T.).

Económica e demograficamente, os Mamprusi apresentam muitos contrastes em relação aos Tallensi. (1)

As outras tribos adjacentes aos Tallensi, os Gorisi (ou Nankansi), Nammam e Kusaasi, como são comummente designados — diferem tão pouco deles que poderiam todos encarar-se como subdivisões de uma única unidade cultural. Todos juntos prefazem uns 170 000 habitantes no território britânico.

Os Tallensi totalizam cerca de 35 000. Descrevê-los como uma tribo sugere uma entidade coesa ou pelo menos política ou culturalmente bem definida e diferenciada de unidades idênticas. Realmente, nenhuma «tribo» desta região pode circunscrever-se por uma linha precisa — territorial, linguística, cultural ou política. Cada uma emerge com os seus vizinhos em todos estes aspectos. Nas zonas de transição entre duas «tribos» vivem comunidades igualmente ligadas por contiguidade residencial e por laços estruturais para ambas. As fronteiras indeterminadas demarcam grosseiramente os Tallensi como um agregado de comunidades que falam um dialecto tendo mais «nuances» culturais em comum e mais laços sociais uns com os outros do que qualquer deles com as «tribos» vizinhas.

(1) Os Mamprusi têm uma densidade de 23 habitantes por milha quadrada, enquanto o distrito administrativo que inclui os Tallensi tem a densidade de 171 por milha quadrada. Os Mamprusi vivem em aldeias, geralmente muito espalhadas e que variam de tamanho, de pequenos casais a zonas de milhares de habitantes. O seu país, geralmente de baixa altitude, em contraste com o planalto alto e seco ao norte — Volta Branco — é pantanoso em áreas consideráveis durante o inverno. O seu sistema económico é muito mais complexo que o dos Tallensi, e a sua religião tem sido influenciada pelas comunidades maometanas instaladas no meio delas. Todos os dados quanto a população são tirados do censo de 1931.

Qualquer habitante da terra dos Tales chama-se Tal-y por contraste com os Mamprusi, Gorisi, etc. Entre si, porém, distinguem os clãs que habitam nos Tong Hills ou ao redor destes com a designação de «real Talis» (1). Estes e outros clãs Tale tiveram de ser subjugados por operações militares que produziram um respeito duradouro pelo poder do branco. Desde então (c. 1911) desenvolveu-se um sistema de administração sob a égide britânica com o intuito primário de manter a paz e de prover a mão-de-obra e os materiais necessários ao progresso do país. Baseado de uma forma tosca e imediata nas instituições nativas, investiu contudo os funcionários nativos de poderes, apoiados pela sanção da força, diferentes e superiores aos que o costume (2) lhes concedia. Paralelamente com o sistema que assim lhes fora imposto pela Administração, embora parcialmente

(1) Eu utilizo **Tallensi**, forma corrente no dialecto (Gosni) dos Gorisi para todos os habitantes da Talelândia. No seu próprio dialecto (Talni) eles referem-se a si próprios como **Talis** (sing. **Tal-y**) numa forma que **claritates causa** empregarei apenas para os verdadeiros Talis.

(2) Em 1933 este sistema de administração começou a ser substituído por um novo aparelho do governo baseado no princípio de «administração indirecta». Esta experiência política provou já vincadas e valiosas mudanças, mas o seu estudo terá de ser feito noutra publicação. Aqui limito-me ao período anterior a 1934, data da minha primeira visita aos Tallensi.

submersas por ela, as instituições políticas nativas ainda florescem, no entanto, porque os fins que servem variam consideravelmente dos das inovações modernas. Fora a Administração, nenhuns outros agentes de contacto actuam dentro de Talelândia. As bases do sistema nativo social mantêm-se intactas. (1)

II. CARÁCTER DO SISTEMA POLÍTICO

Há vinte e cinco anos não havia ninguém que tivesse autoridade sobre todos os Tallensi, ninguém que pudesse exigir taxas, tributo ou serviço. Eles nunca se uniam para a guerra ou defesa própria contra um inimigo comum. Eles não tinham, em suma, nem governo «tribal» ou cidadania «tribal», nem Estado centralizado que exercesse funções legislativas, administrativas, jurídicas e militares pelos interesses de toda a sociedade. Até a administração britânica os tornar súbditos de um Estado estrangeiro, obrigados a prestar certos serviços e a obedecer a certas leis e com o direito em troca à protecção e liberdade de movimentos, era difícil para eles viajar fora da sua própria comunidade, excepto com o salvo conduto de parentes noutros clãs.

O sistema político indígena dos Tallensi tem um carácter diferente. Baseia-se numa estrutura social que

(1) Veja-se o meu estudo «Culture Contact as a Dynamic Process», **Africa**, IX, 1, 1936. Reimpresso em **Methods of Study of Culture Contact in Africa», Mem.** XV, Int. Inst. of African Languages and Cultures.

determina o **status**, os direitos e obrigações dos indivíduos e define unidades — tanto territoriais como associativas — que transcendem o grupo doméstico e ultrapassa as modificações da sociedade devidas ao nascimento e à morte. Uma constituição diferenciada proporciona uma chefia formal e autoridade em cada unidade e há instituições que ligam numa mútua dependência, conduzindo a sua cooperação ao bem comum e regulando as suas inter-relações, hostil ou amigavelmente. Finalmente, há sanções explícitas que mantêm o sistema.

III. A GUERRA

Antigamente, acontecia rebentar a guerra de tempos a tempos na Taletândia. Durante as últimas três gerações deram-se três guerras de grande escala, que envolveram quase todas as aldeias Tale, mas, significativamente, nenhuma «tribo» vizinha. As pequenas lutas eram mais frequentes, tanto entre os clãs Tale como entre os Tale e os clãs vizinhos não-Tale. Em guerras gerais o alinhamento das forças seguia sempre a maior divisão que corta toda a sociedade. As mesmas comunidades lutavam sempre do mesmo lado, prestando-se assistência uns aos outros a título de laços clânicos, locais, comunitários ou ideológicos. Às vezes acontecia levantarem conflitos armados entre as unidades que apoiavam uma e outras; mas isto não era encarado como guerra.

Uma guerra geral consistia de uma série de escaramuças locais sem métodos organizados de ata-

que colectivo ou defesa ou qualquer comando militar, e durava apenas dois ou três dias. Cessava como geralmente começava, abruptamente, logo que os clãs que iniciavam as hostilidades fizessem a paz.

Fosse qual fosse a razão, era um pecado instigar a guerra. Havia guerra quando os membros de um clã cometiam uma ofensa grave (como assassinato) contra os membros de um outro clã do qual os seus membros estavam separados por barreiras sociais mais poderosas do que quaisquer laços que os unissem. Não era um instrumento de política, mas um acto de represália. O objectivo era o castigo, não a conquista. A anexação territorial era incompatível com a estrutura social, nem podiam ser levados cativos ou reféns. Era um tabu rígido guardar quaisquer alimentos ou gado pilhado na guerra. Tudo tinha de ser destruído ou imediatamente consumido. Porém, havia uma distinção nítida entre a guerra e defesa própria armada. Matar um homem na guerra, embora fosse misticamente perigoso, não era homicídio, como teria sido se ele fosse morto numa disputa particular.

A guerra só acontecia entre comunidades contíguas ou se os aldeamentos que se punham entre os adversários fossem aliados dos atacantes. Implicava a ausência de laços clânicos entre os clãs oponentes, que podiam por conseguinte casar entre si. A mais elevada frequência de casamento é com as comunidades vizinhas e daqui os parentes e afins de um homem costumarem encontrar-se entre o inimigo. Era necessária uma grande vigilância, visto constituir um pecado e uma grave quebra dos laços de parentesco matar ou ferir parentes. Levar cativos era impossível,

pois geralmente eles eram parentes do clã captor — pessoas por cujo bem-estar e em nome das quais os anciãos do clã captor devem celebrar sacrifícios aos espíritos dos antepassados.

IV. A TEIA DA ASSOCIAÇÃO CLÂNICA E A CLIVAGEM FUNDAMENTAL DA SOCIEDADE TALE

A guerra Tale ilustra os princípios básicos da organização política nativa. Qualquer análise desta deve principiar por uma definição mais precisa das unidades a que chamei clãs. Elas variam de um modo significativo na sua constituição real, mas o pano de fundo de todos é o mesmo.

Um aldeamento é designado por um **tey**, uma palavra que significa primariamente a terra no seu aspecto material. Indica também a terra no seu aspecto místico (ver adiante, pág. 439). **Ti tey** pode significar todo o país de que a terra dos Tale forma uma parte, ou simplesmente Terra dos Tale, ou o aldeamento, conforme o teor da discussão. **Tey** no sentido secular não é um conceito territorial, mas indica sempre uma unidade social localizada, uma comunidade ou parte de uma comunidade.

O esqueleto de todo o agregado residencial é um clã, uma parte de um clã ou grupo de clãs. Um tal clã local é tido pelos nativos como uma linhagem agnática extensa, da qual todos os membros são parentes uns dos outros «por consanguinidade» (dyam). Na realidade, o clã composto, compreendendo duas

ou mais linhagens máximas (1), cada uma das quais ocupando a sua própria secção do aldeamento, é o tipo mais comum. Os co-membros de uma linhagem máxima estão ligados pela regra da exogamia. O correlativo desta regra é o direito dos membros do sexo masculino herdarem as viúvas uns dos outros, desde que não haja transgressão às regras de parentesco (2). As normas básicas do clã estendem-se a outras linhagens máximas com as quais existem laços clânicos, quer seja do mesmo clã ou de outro. As

---

(1) Por **linhagem máxima, eu** refiro-me ao grupo mais extenso de indivíduos que contam a descendência agnática a partir de um antepassado comum. Compreende, por isso, todos os descendentes aquáticos, masculinos e femininos, do antepassado mais remoto (oito a onze gerações atrás) conhecido dos membros do grupo. A linhagem máxima tem uma estrutura hierárquica. Consiste de dois ou mais **segmentos maiores,** sendo cada um deles uma linhagem de leque menor que a linhagem máxima (inclusive), cujos membros têm um antepassado comum, um grau menos afastado que o fundador da linhagem máxima. Cada segmento maior compreende **segmentos menores** constituídos segundo os mesmos princípios; e, assim, chega-se à **linhagem mínima** que consiste nos filhos de um homem. Um clã composto, por isso, não tem antepassado comum. Os nativos falam da linhagem como «casa» (**yir**) ou «filhos» **biis** ou o quarto do fulano. Não há termo para o que eu chamo «clã». O sistema de linhagem opera independentemente de números. A linhagem máxima tem o mesmo **status** com um de 2000 membros do mesmo clã. Eu emprego **linhagem** como termo geral de qualquer ordem da segmentação e de qualquer âmbito.

(2) Um pai (filho) não pode casar com a viúva do filho (pai). A extensão classificatória desta regra difere um tanto duma linhagem máxima a outra, conforme esta estrutura.

linhagens máxmas constituintes de um clã composto, embora relativamente autónomas em relação umas às outras, estão ligadas por deveres e privilégios recíprocos claramente definidos, obrigações e direitos surgem de situações cerimoniosas, dos assuntos económicos e legais e das instituições religiosas.

Um clã é referido pelos de fora como «as pessoas de tal e tal lugar», por exemplo, Tondem. Das sepulturas dos seus antepassados pode inferir-se que os aldeamentos mais antigos foram habitados pelos actuais clãs locais pelo menos durante três séculos. Segundo a teoria nativa, os laços de consanguinidade, e portanto a qualidade de membro de clã, nunca pode desaparecer. As novas linhagens máximas não podem formar-se pela separação das que existem.

Como as linhagens máximas constituintes de um clã composto, embora menos, os segmentos de uma linhagem máxima são relativamente autónomos do ponto de vista genealógico, ritual e jural, ainda que fortemente unidos por laços da mesma espécie. A expansão de uma linhagem máxima através do decurso das gerações, implicando muitas vezes dispersão territorial, valoriza as forças centrífugas que promovem a relativa autonomia dos seus segmentos; mas as forças centrípetas do clã, o culto religioso, e muitas vezes a interdependência política continuam a mantê-lo unido. Na sua extensão temporal, cada linhagem representa um equilíbrio destas forças contrárias. Num dado tempo, é um sistema de segmentos que mutuamente se equilibram e em que se inserem os direitos e deveres através dos quais se mantém um equilíbrio estrutural.

Como a descendência é patrilinear e o casamento patrilocal, a continuidade da linhagem depende dos seus membros de sexo masculino. Só eles herdam propriedade como terra ou gado, sucedem a funções e transmitem as regras morais e rituais (abstinências totémicas, etc.) distinttivas dessa unidade .

O clã tem ainda uma dimensão de importância política. As linhagens máximas que pertencem a diferentes e muitas vezes clãs adjacentes, estão assimetricamente ligadas por laços clânicos idênticos aos que unem as linhagens máximas constituintes do mesmo clã e passam pelos últimos (1). Entre tais unidades como dentro do clã, a guerra era impossível.

Esta ramificação de laços clânicos corresponde estreitamente à distribuição de clãs. A sua maior elaboração encontra-se entre os «Talis verdadeiros». Nu-

(1) Assim, por exemplo, três clãs adjacentes A, B e C estão interligados como se segue: A tem 3 linhagens máximas A_1, A_2 e A_3; B tem 4 — B_1, B_2, B_3, B_4; C tem 2, C_1 e C_2. A linhagem A_1 tem laços clânicos com as linhagens B_1 e C_1, mas não com outras linhagens B e C, nem B_1 e C_1 tem laços clânicos com A_2 e A_3. Os membros de A_1, B_1 e C_1 não podem casar entre si. Eles podem herdar as viúvas um dos outros e têm obrigações recíprocas cerimoniais de membros do clã. Membros de A_1 casam nas outras linhagens B ou C e B_1 e C_1 casam entre si com linhagem A_2 e A_3. De modo semelhante, A_2 tem laços clânicos com B_1 mas não com outras linhagens B ou C; e A_3 tem laços clânicos com B_3. As linhagens máximas ligadas desta maneira têm as mesmas relações uns em face de outros como unidades constituintes de um clã. mas os direitos e obrigações que lhe são inerentes são menos rigorosamente efectivas que dentro do clã. O clã C tem entrelaçamentos semelhantes com o clã D, D com E, e assim por diante.

morando cerca de 10 000, eles têm uns vinte e cinco clãs compostos, territorialmente adjacentes, ligados por uma teia de laços clânicos que abraça igualmente alguns clãs de Goris. Assim, cada linhagem máxima tem o seu campo específico de clânico, excedendo mas não sendo idêntico ao de qualquer outra linhagem máxima do mesmo clã. É uma unidade constituinte de um clã local e ao mesmo tempo uma unidade fechada. Assim, qualquer dado sector desta teia manifesta um equilíbrio clânico e de laços locais contrapostos com as divisões genealógicas e locais. A lealdade para com o clã local é compensada pela lealdade contrária para com uma unidade componente de um clã vizinho. A articulação resultante de clã com clã dá aos Talis uma coesão frouxa. Muitas vezes eles falam de si como uma unidade diferenciada de não-Talis por rituais distintos e observâncias formais. De facto, nem todos os Talis têm todos estes costumes e alguns não-Talis compartilham-nos; caracteristicamente, os Talis transpõem isto com agregados vizinhos de clãs.

Entrelaçado com este complexo de laços clânicos há uma teia identicamente tecida de laços de colaboração ritual nas Grandes Festividades, o culto da Terra e do boyar externo (ver adiante, pág. 453). A colaboração ritual implica benefícios místicos conjuntamente com responsabilidade e portanto amizade e solidariedade análogas às da gente do clã. As duas séries de laços, ainda que incongruentes, fortalecem-se uma à outra.

As lutas entre clã Talis nunca foram por conseguinte encaradas como guerra. Medianeiros ligados

aos combatentes por laços clânicos, de contiguidade, ou colaboração ritual intervinham logo. Guerra para os Talis significava lutar com os seus inimigos tradicionais, a gente de Tongo e os seus aliados. Porém, dois clãs Talis sustentavam usualmente os Tongo (ver adiante, pág. 441) e os Talis estavam e estão ligados aos Tongo por laços rituais apertados, como se verá mais tarde.

Por contraste com os Talis, seus vizinhos, a gente de Tongo é chamada Namoos. Esta nomenclatura reflecte a divisão fundamental na sociedade Tale. É universalmente aceite que o fundador de Tongo, Mosuor, era um fugitivo de Mampurugu, donde tinha sido expulso à força pelo chefe supremo. Mosuor encontrou os primeiros antepassados de quatro dos clãs Talis que ocupavam o país. O chefe deles era o primeiro Gbizug **tendaana** que, segundo narra o mito, aterrorizado pelo turbante vermelho, a veste esvoaçante, os cavalos e as espingardas de Mosuor — são estas as insígnias de chefes — fugiu para os montes Tong. Por um ardil, Mosuor apanhou-o e declarou que tinha vindo para se fixar pacificamente e trazer benefícios para a comunidade. Assim, o **tendaana** cedeu terra a Mosuor e fez um juramento de eterna amizade com ele e os seus descendentes.

Segundo os seus sucessores lineares de hoje, os primeiros **tendaanas** «surgiram da terra» ou «desceram do Céu». Namoos escarnecem destes mitos considerando-os fisiologicamente absurdos, mas reconhecem que eles expressam um direito de prioridade de ocupação. O mito de Mosuor e o mito dos primeiros **tendaanas** são complementares e típicos da cultura. Tais

mitos conceptualizam e postulam um princípio para as relações políticas e cerimoniosas de chefes e **tendaanas** que eles investem com a santidade da antiguidade indiscutível.

A progénie agnática de Mosuor espalha-se para Yameleg e Sie na terra Tale e para Biuk na fronteira entre os Tallensi e os Gorisi. Formalmente, o clã de **Mosuorbiis** (os filhos de Mosuor) constitui uma linhagem máxima singular distribuída por estas quatro unidades política e territorialmente independentes. O ramo Tongo é sénior para os outros, pois que o túmulo de Mosuor e o santuário **(boyar)** dedicado a ele permanece sob a sua custódia. Cada um destes ramos inclui várias linhagens acessórias unidas a ele por alguma divisão genealógica e ligadas por laços clânicos a outros clãs. Tongo está assim ligado ao complexo Talis e os outros três ramos aos clãs da sua vizinhança.

Todos aqueles clãs que se dizem descendentes do emigrante Mamprusi são designados por Namoos. Eles têm as mesmas observâncias distintivas rituais. Vários outros clã Namoos genealogicamente independentes vivem em cerrada justaposição com os Talis, constituindo cada um uma unidade local. Alguns caem dentro da órbita política dos Tongo e outros ficam fora dela. À volta de Yameleg e Sie habitam aglomerados heterogéneos de clãs, Namoos e não-Namoos em próxima justaposição, alguns interligados por laços clânicos, outros completamente independentes sob o ponto de vista genealógico. Namoos e não-Namoos formam frequentemente linhagens constituintes do mesmo clã, possuindo funções rituais

complementares divididas pelas mesmas divisões estruturais como separativos dos Talis e dos Namoos Tongo, mas inseparavelmente ligados por laços estruturais igualmente fortes e por interesses comuns. A maior parte destes grupos de não-Namoos proclamam afinidade com os Talis como habitantes autóctones do país, embora sejam genealogicamente distintos deles, fundando-se na similaridade das observâncias rituais e prerrogativas ligadas ao culto da terra. Eles têm um papel no sistema político análogo ao dos Talis, mas distinguem-se deles por diferenças na data e forma das suas respectivas festas das colheitas.

Os Talis e os seus congéneres, pretendendo ser autóctones «senhores da terra» e os Namoos, supostos originários da emigração vária, estão territorialmente mesclados, genealogicamente misturados e todos unidos por laços rituais indestrutíveis. Mas eles estão também separados por profundas divisões de igual importância para as suas próprias funções no sistema político.

V. FACTORES LIMITATIVOS: PARENTESCO, CONTIGUIDADE LOCAL E SISTEMA ECONÓMICO.

A qualidade de membro de clã, o laço mais significativo que determina a ajuda mútua na guerra, não actuava automaticamente. Mesmo os segmentos de um clã singular algumas vezes recusava ajuda a um outro segmento se se pensasse que tinha participado em represálias. O clã também interpõe barreiras genealógicas entre as unidades. Para o indivíduo, os laços de parentesco cognático e afim rompe as barreiras. Dá-se grande importância à relação cognática, particularmente ao parentesco uterino (soog). Mas as relações políticas, como a guerra, atravessam estes laços. O parentesco, conquanto limite a isolamento de linhagem e clã e restrinja a extensão até onde o conflito se possa levantar entre tais unidades, é marginal ao sistema político. Isto é óbvio nos nossos dias nas intrigas políticas que separam o país. Os laços de parentesco entre os adeptos de facções rivais não mitigam a sua hostilidade política. Inversamente, porém, a rivalidade política dos seus clãs não impede aos indivíduos o contacto e as reciprocidades que o parentesco traz consigo (1).

A contiguidade local também estabelece laços e divisões. O sistema económico, a estrutura de linhagem e a ideologia ritual privilegiam a coesão local como um factor de solidariedade comunitária. Onde os clãs adjacentes são genealogicamente distintos, existem usualmente laços cerimoniosos ou comunitários. Equilíbrio entre os laços e divisões produz um estado de tensão susceptível de transbordar em conflito se um grupo infringe os direitos de outro. Paz

(1) A teia do parentesco estende-se tão largamente, tanto espacial como genealogicamente, que o nativo pode percorrer cerca de vinte milhas, através de fronteiras tribais, passando de uma povoação a outra, com recurso à hospitalidade e bons ofícios dos parentes de cada um.

e não provocação são salientados como relações ideais entre vizinhos. A este respeito, a contiguidade impõe constrangimentos semelhantes aos do clã (1), mas em consequência da actuação de sanções diferentes. A ameaça de guerra ou, presentemente, a suspensão de relações amistosas é especialmente efectiva, visto que pôr em perigo tanto a comunidade como os laços rituais é de importância fundamental para o bem geral.

Quando aos laços clânicos se acrescentam os laços de contiguidade ou de interdependência ritual, comunidades mais largas do que o clã local emergem em certas situações. É uma questão de grau, de equilíbrio e de contraste. As unidades constituintes de tal comunidade estão mais intimamente ligadas entre si do que com outras unidades semelhantes. À acção coordenada para um fim pode suceder-se uma acção independente, mesmo conflituosa, seguindo as linhas da divisão local genealógica, para outros fins.

Finalmente, o sistema económico é um factor limitativo na organização política. Os Tallensi são

(1) Considera-se uma gravíssima ofensa, e por isso quase impraticável, raptar a mulher de um parceiro clânico. Isso periga as traves-mestras em que se alicerça a qualidade do membro do clã como o factor ao mesmo tempo de solidariedade política e da unidade do culto. O clã inteiro seria ultrajado e os anciãos recorreriam a medidas drásticas para reintegrar a lei violada. A reacção é similar ao caso mais frequente de um homem raptar a mulher de um membro do clã vizinho. Mas isso é devido ao receio de retaliação violenta. Em ambas as hipóteses, torna-se necessária a reconciliação ritual (veja-se adiante, pág. 466, quando isto é seguido noutro contexto).

camponeses que cultivam principalmente o cereal. O aspecto essencial da sua agricultura é a cultura fixa. Eles trabalham a terra que rodeia os seus casais **(saman)** continuamente, tendo como suplemento disto o cultivo menos intensivo das terras de mato **(poog)** a alguma distância donde vivem. O gado que possuem, embora indispensável, é de importância secundária na sua economia. Muito poucos são suficientemente ricos para possuirem mais gado do que o equivalente em valor a mais de uma ou duas cabeças de gado.

A paz e a introdução da moeda britânica provocaram um tremendo desenvolvimento no comércio local, mas o comércio é ainda sobretudo uma ocupação casual comparada à agricultura. Este é também o caso de algumas artes domésticas dos Tallensi. A única divisão de trabalho é a relativa ao sexo. A agricultura e o pastoreio de gado são predominantemente trabalho do homem. As mulheres ocupam-se sobretudo dos trabalhos domésticos e empregam-se bastante no pequeno comércio.

A caça e a pesca, embora praticadas com zelo, pouco contribuem para o nível de subsistência. Os produtos silvestres da mata bravia, porém, fornecem comodidades indispensáveis à sua economia caseira — lenha, fruta, **(Butyrospermum parkii)**, etc. Os produtos da alfarrobeira **(Parkia filicoidea)** são excepcionalmente valiosos, mas nem sempre fáceis de obter (ver adiante, págs. 446-448).

Os azares da agricultura são enormes. A chuva é precária. Uma inoportuna praga de seca durante a

estação das chuvas (1) pode arruinar as searas e criar uma fome geral. Uma geração atrás, uma seca prolongada provocava uma fome de tal ordem que os homens tomados de desespero pegavam nos seus próprios filhos ou nos do vizinho e iam-nos vender em troca de alimento aos Mamprusi.

Actualmente, estas catástrofes podem ser evitadas pela compra de cereal em áreas mais afortunadas. Os gafanhotos são outra ameaça imprevisível. O alimento é cronicamente insuficiente, pois até mesmo com uma estação excelente, poucas pessoas ficam com um excedente que possam guardar para o caso de um azar.

A cultura permanente exige aldeamentos permanentes e estáveis e deste modo influencia profundamente o sistema político. Nos aglomerados mais antigos, a base da sociedade, um homem economicamente independente cultiva a terra que lhe foi transmitida pelos seus progenitores, cujas sepulturas estão ao lado do seu casal. A segurança de manutenção aproximada em toda a totalidade dos direitos de propriedade é a norma. Nalguns aglomerados, terra de cultivo (**kuo**) — isto é, os direitos de cultivos — podem ser alienados e sujeitos ao consentimento dos herdeiros

(1) Tal como sucede com outras partes da zona climática, os territórios do Norte do Ghana têm duas estações bem definidas, a das chuvas que atinge na região dos Tales 43 polegadas e que vão de Abril a meados de Novembro, e a estação seca, sem aguaceiros, de meados de Novembro aos fins de Março.

presumíveis (1). Em qualquer parte a venda de terra é um pecado contra a Terra. Só a extrema necessidade forçará um homem a vender uma propriedade. Os quintais (**saman**) são um património precioso santificado pelo trabalho das primeiras gerações e mantido como penhor das gerações futuras. Vender esta terra é pouco menos do que sacrilégio. Em menor grau, isto aplica-se também às terras do mato.

Um elemento essencial no ajustamento ecológico dos nativos foi uma sensível expansão para as terras por cultivar que ficavam ao redor dos aglomerados mais velhos. A pressão da população e a baixa eficiência técnica parece terem sido as principais causas deste processo de colonização local, que foi grandemente acelerado e amplificado em virtude do estabelecimento da paz. É um ciclo na história de uma linhagem. Os novos cultivam a periferia por uns tempos; depois, quando os membros mais velhos morrem, alguns regressam para tomar conta do património que agora lhes é deixado. O sistema de linhagem e o culto dos antepassados são as forças centrípetas. O lugar de origem (**daboog**) do pai de uma pessoa é sagrado: abandoná-lo é provocar a cólera dos espíritos antepassados. Colonos novos, muitas vezes membros mais novos da mesma linhagem, substituem

(1) A terra é só abençoada aos membros do clã, parentes e indivíduos pertencentes à mesma comunidade local, nunca a forasteiros. Isto é devido ao alto grau de congruência entre grupos locais e grupos genealógicos. A economia Tale está descrita em pormenor em M. e S. L. Fortes, «Food in the Domestic Economy of the Tallensi», **Africa**, IX, 2 1936.

os que regressam a casa. Gradualmente, pode formar-se um núcleo de descendentes dos homens que não regressaram às suas terras natais, e assim se levanta um novo aglomerado. Estes aglomerados são genealogicamente mais heterogéneos do que os mais antigos. A dispersão de **Mosuorbiis** deve ter dado desta maneira.

Uma linhagem máxima, por mais que esteja dispersa, nunca deixa de considerar a terra original (**daboog**) do seu antepassado fundador como a sua verdadeira casa, muito particularmente associada aos espíritos dos seus antepassados. Embora à distância. permanece ancorada para uma localidade definitiva.

Ninguém possui um direito absoluto sobre terra cultivável que um homem detém por direito de herança ou compra. Ninguém o pode desapossar dela, ou impedi-lo de a usar quando e como queira (1), ou retomar qualquer que ele deixe por cultivar. A terra pode ser emprestada, não pode ser arrendada. Os chefes e **tendaanas** (ver adiante, pág. 439), não têm direitos absolutos de propriedade que lhes permita arrendar, cobrar imposto ou tributo pela terra. Eles na verdade não têm mais terra do que aquela adquirida pela mesma forma como a de qualquer ancião.

Economicamente, por conseguinte, os Tallensi são uns camponeses homogéneos, sedentários, igualitá-

(1) Isto foi claramente demonstrado quando os montes Tongo foram repovoados em 1935-36. Depois de vinte e cinco anos, as populações regressaram para tomar posse das suas terras ancestrais, sem uma única disputa ou um desacordo quanto à propriedade das fazendas.

rios. Cada aldeamento tem alguns homens que possuem mais do que uma riqueza mediana, devido geralmente ao facto de terem muitos filhos a trabalhar para eles. Mas embora seja admirado e invejado, à sua riqueza não se juntam quaisquer privilégios sociais. A riqueza não pode acumular-se. Em parte é utilizada para aumentar o número de mulheres na família conjunta, aumentando assim progressivamente o dreno das suas fontes, e é eventualmente distribuída por herança. Deste modo, só tem uma vantagem temporária. Não há clã, classes económicas a cortar e a diminuir a solidariedade da linhagem, do clã e da comunidade local (1), que é um facto da maior importância para a organização política.

VI. AUTORIDADE E RESPONSABILIDADE NO SISTEMA DE LINHAGEM

Os princípios da estrutura social Tale aparecem mais claramente nas actividades de grande escala como cerimónias funerárias, nas Grandes Festividades, expedições de caça, etc. Direitos e deveres, privilégios e obrigações inserem-se nas unidades corpó-

(1) Os chefes e regedores tornaram-se excepcionalmente ricos pelas exacções que estão dentro das suas atribuições. Eles são individualmente beneficiários dos novos poderes. Ainda não apareceram fracturas sociais fundadas em diferenças de riqueza, embora os conflitos devidos a concorrência monetária estejam a tomar os postos políticos em algumas partes do País.

reas e qualquer membro autorizado pode agir em nome da unidade. O princípio de representação, enraizado na identificação dos membros de linhagem uns com os outros, é inerente à estrutura social Tale.

O grau de participação determina que as unidades surjam numa situação particular — as linhagens máximas nas actividades do clã, os segmentos constituintes em assuntos de linhagem, os clãs em actividades que abrangem muitas comunidades. Consegue-se uma acção conjunta por meio de uma distribuição equilibrada e simétrica de funções entre as respectivas unidades. A solidariedade de uma unidade varia de acordo. Os segmentos que para interesses divergentes se opõem tremendamente unem-se com ímpeto nos assuntos de interesse comum. Os co-membros de qualquer unidade têm um interesse comum no bem-estar uns dos outros e na salvaguarda dos seus interesses. Qualquer deles fará represália pelo mal que se faça a outro.

A identidade corpórea e a solidariedade das unidades assim delimitadas pela descendência agnática e a localidade, são funções de uma constituição delimitada e sustentada por sanções definidas. Cada linhagem está sujeita à autoridade do seu membro masculino sénior **(kpeem)** (1). Numa linhagem de estreita amplitude, isto é, com os antepassados comuns colocados quatro ou menos gerações atrás, ele é o

(1) As mulheres nunca são assimiladas às linhagens dos seus maridos, embora gradualmente compartilhem de lealdades e interesses destes. Elas estão sob a autoridade dos seus maridos, e a **fortiori** sob a de quem exerce autoridade sobre estes últimos.

mais sénior por geração: em linhagens mais amplas, a idade passa a ser o critério, visto que a senioridade por geração deixa de ser determinável. A senioridade através da estrutura social confere autoridade.

A autoridade exercida pelo **kpeem** da linhagem varia com a amplitude desta. Na linhagem em torno da qual se ergue uma família conjunta, o chefe dessa família tem completa autoridade moral e ritual; ele tem o direito de dispor do trabalho dos seus dependentes, propriedade e pessoas e pode usar da força ou de medidas rituais para assegurar a sua autoridade. Numa linhagem de grande amplitude, o chefe tem apenas autoridade moral e ritual sobre os seus co-membros que não sejam os seus próprios dependentes. Quanto maior for a amplitude da linhagem, mais velho é o **kpeem,** e mais prestígio, respeito e honra será atribuída ao seu **status,** embora só lhe confira autoridade puramente moral e ritual. **Assim,** se o chefe de um segmento maior convidasse os seus co-membros a trabalharem para ele, seria desrespeitoso, mas não uma quebra de obrigação sancionada recusar, e eles devem ser generosamente recompensados. A hierarquia culmina no **kpeem** da linhagem máxima. Cada transacção importante, secular ou cerimonial, entre unidades constituídas põe em movimento toda a série de autoridades da linhagem máxima. Os direitos jurídicos e económicos do chefe da família não podem ser exercidos sem o consentimento dos chefes de linhagem que lhe são seniores. Cada série de chefes de linhagem tem direitos correspondentes — por exemplo, nos presentes que dão legalidade ao casamento. Um direito específico, embora seja rigorosa-

mente definido, é um elemento na configuração total de direitos. Os direitos implicam responsabilidades. Cada tipo de direito e autoridade depara-se com um tipo equivalente de responsabilidade. Aqueles que podem prestar serviços económicos aos seus dependentes são económica e ritualmente responsáveis pelo seu bem-estar e publicamente responsáveis pelas suas acções. O chefe de um segmento maior tem responsabilidades rituais e morais para com a unidade. Ele deve fornecer as contribuições cerimoniais devidas do segmento nas ocasiões públicas importantes, como as cerimónias funerárias. Ele não tem responsabilidades económicas ou jurídicas pelos seus co-membros conjunta ou solidariamente. O chefe da linhagem máxima ainda tem responsabilidades rituais e de moral em geral. Esta hierarquia de direitos contrabalançados contra uma hierarquia de obrigações constitui o fundamento das relações jurídicas Tale.

O kpeem é o principal representante da linhagem, o centro das forças que mantém a sua unidade corpórea e a identidade. Todas as transacções de inter-linhagem são conduzidas formalmente através dos chefes de linhagem; mas seja qual for o assunto, toda a unidade deve ser consultada. Cada membro pode expressar a sua opinião, sendo dada maior importância à do que estiver directamente implicado, económica ou juridicamente.

Em última análise, a autoridade do kpeem repousa numa base moral — os laços de mútua dependência e interesse comum que unem os co-membros de uma linhagem aceite, axiomaticamente em virtude da comunidade de descendentes e mais explicitamente

conceptualizada no culto dos ancestros. Cada linhagem, seja qual for a sua amplitude, venera o santuário (boyar) (1) dos seus antepassados separadamente. Este é o índice primário da sua diferenciação de outras unidades semelhantes e o arqui-símbolo da sua identidade corpórea e relativa autonomia. À hierarquia de segmentos constituindo uma linhagem máxima corresponde uma hierarquia de santuários de antepassados. Nos sacrifícios a um antepassado particular, cada segmento da linhagem brotada dele deve estar representada. Assim, os segmentos de uma linhagem sacrificam separadamente aos seus respectivos ancestros fundadores e em conjunto ao seu antepassado de linhagem comum.

VII. A RELIGIÃO TALE

Um homem torna-se chefe da sua linhagem sucedendo à custódia do santuário dos ancestros da linhagem (boyar). Ele sacrifica-lhes em nome da linhagem ou de qualquer dos seus membros e em seu próprio nome, especialmente no tempo de semear, de colheita e de festividade. Os Tallensi receiam e veneram simultaneamente os seus antepassados, procurando aplacá-los e coagi-los com sacrifícios para que a saúde, a fertilidade e a prosperidade possam prevalecer.

(1) Um **boyar** é uma categoria particular de **bayer**. Qualquer objecto ou animal que tenha uma significação pode ser chamado ao **bayer**. Um **boyar** é o **bayer** que é a sede de todos os ancestros da linhagem, remontando sempre àquele que a fundou.

Esta é a crença nativa. Objectivamente, a religião Tale é um instrumento potente de controle social. As pessoas que sacrificam juntas, quer como parentes ou por meio de laços de colaboração ritual, devem viver amigavelmente umas com as outras, pois de outro modo ofendem os antepassados. Por causa disto, a morte e a extinção da sua prole é a sanção mística que cai sobre um homem que assassina um parente ou um companheiro de clã. Por esta razão, também a dissenção entre a gente assim unida deve naturalmente dar lugar à reconciliação.

O guarda de qualquer santuário deve ser tratado com respeito por aqueles que dependem das suas funções sacerdotais, senão ele pode rejeitar os sacrifícios deles. Esta é a sanção mais efectiva da autoridade moral do chefe de uma linhagem. O culto dos ancestros, a sanção suprema dos laços de parentesco é uma grande força estabilizante contra-actuando com as tendências centrífugas inerentes no sistema da linhagem. Por mais amplamente que uma linhagem possa estar dispersa, os seus membros nunca podem escapar à jurisdição mística do seu antepassado fundador. Os descendentes cognáticos, como indivíduos também caem sob a sua alçada.

A estrutura ideológica do sistema da linhagem é o culto dos antepassados; o de localidade é o culto da Terra (**ten**). Não é fácil formular brevemente a conotação da palavra **ten**, no seu aspecto místico. Os nativos distinguem entre **kuo**, a superfície arável tam, o solo, e **ten**, a comunidade, a localidade, a terra, ou a Terra no seu aspecto místico, de acordo

com o contexto. Ao contrário dos antepassados que diferem de um grupo genealógico para outro, e cuja influência se confina aos seus próprios descendentes, a Terra é singular e universal; em teoria, todos os povos estão sujeitos ao poder místico de um e do mesmo **ten**. Porém, a terra tem vários atributos. Devem oferecer-se sacrifícios a ela em lugares sagrados particulares (**tongoan**), e a palavra **ten** (pl. **tes**) aplica-se a tais lugares, significando o lugar sagrado e os seus arredores. **Tongbana**, e daí **tes** neste sentido restrito, tem nomes e, como grupos genealógicos, tabus diferenciados.

Entre o **ten**, o universal, e **ten**, o lugar sagrado particular, fica **ten**, a localidade abrangendo um número de lugares sagrados, mas concebido como a área mais vasta de um, o principal **kpeem** entre eles, e sob a jurisdição sacerdotal de um único **tendaana**. Este **tonghan** principal é o centro ritual da localidade, o santuário de **ten**, a terra universal, onde se realizam importantes sacrifícios, especialmente nos tempos das grandes festividades, e celebra-se o sacrifício ritual para o sacrilégio. Como os **tendaanas** vizinhos estão geralmente ligados por laços clânicos ou por colaboração ritual, assim os **tongbana** e **tes** vizinhos são considerados em ritual e doutrina como «parentes» (**mabiis**). Em conformidade com a estrutura social, todos os **tes** de Talelândia e de algumas comunidades não-Tale são considerados «parentes», uma metáfora que reconcilia a diversidade de lugares sagrados com a singularidade e universalidade da Terra.

O maior sacrilégio contra a Terra é o derramamento de sangue dos homens em luta. Devem fazer-se

sacrifícios de aplacamento por ambas as partes ou então elas e sua prole perecerão. Só é menos sacrílego guardar qualquer coisa encontrada sobre a terra (**tenanplima**), especialmente animais perdidos, objectos de metal, ou seres humanos errantes. Não se pode usar tecido quando se fazem sacrifícios à Terra.

A Terra é impessoal, mas «viva» (**bonvor**) — quer dizer — uma agência que controla as vidas dos homens. Incalculável, como todas as agências místicas, a fonte da prosperidade, fertilidade e saúde bem como da drástica retribuição pelo pecado ou sacrilégio, premeditado ou não, é encarada com grande respeito. Como linhagem e localidade se encontram indestrinçavelmente ligadas na estrutura social, assim ten e os antepassados (**yaanam**) estão indissoluvelmente ligados na religião Tale. Os conceitos marcam dois pólos do sistema, os antepassados basicamente empenhados no bem dos seus descentes, mas as funções sacerdotais ligadas à Terra estão confinadas a linhagens máximas particulares.

VIII. CHEFATURA E TENDANADORIA

O chefe de qualquer linhagem maior vértice ocupa o de uma hierarquia de chefes menores. Só o chefe de uma linhagem máxima é que não está subordinado a outro de grau mais elevado nem contrabalançado pelo chefe de um outro segmento de ordem igual. O seu **status** na unidade é único, resumindo-se a sua exclusividade genealógica e corpórea pela comparação

com todas as outras unidades. A maioria dos chefes das linhagens máximas têm funções especiais sancionadas pelo sistema religioso e definidas pelos mitos de origem ou descendência. Através deles estabelece-se uma gama de relações políticas que transcendem os limites do agrupamento agnático.

Segundo o pensamento nativo, estes cargos compreendem duas instituições maiores **na'am**, chefatura, e **tendaan**, o cargo de Guarda da Terra. **Nan'am** é a prerrogativa de uma série de clãs e linhagem, predominantemente os Namoos; **tendaan** a dos Talis e dos seus congéneres, de acordo com a maior divisão da estrutura social. Na verdade, estas duas categorias ultrapassam-se. Vários clãs têm ambos os tipos de cargos, exercidos por linhagens máximas diferentes e alguns cargos (como os tidos pelos Talis das montanhas) têm atributos de ambos. Embora sejam homólogos sob muitos aspectos, **na'am** e **tendaan** são funções polares indissoluvelmente conjugadas embora opostas. Este é o facto central da organização política Tale. Encontra-se a mesma configuração, com muitas variações locais, através da Talelândia e nas áreas vizinhas. A sua actuação mais precisa dá-se no distrito dos Tongo. O senhor de Tongo (**Tonraana**) é o chefe mais eminente (**na'ab**) na terra dos Tale. Ele diz presentemente ser o dirigente de todos os Tallensi, mas isto é uma distorsão nos termos dos privilégios modernos de chefia, de um **status** que é meramente o de **primus inter pares** no sistema nativo. A sua proeminência de categoria provém da deferência que lhe é tributada por todos os outros chefes de linhagem da Talelândia, bem como dos tabus especiais apenas

observados por ele. Porém, não possui autoridade administrativa sobre qualquer outra comunidade além de Tongo, nem mesmo sobre os juniores — mas local e politicamente autónomos — ramos de **Mosuorbiis**. Os Tongo **na'am** podem tomar-se como um paradigma porque diferem das chefaturas menores apenas em certo grau.

«A chefatura pertence a todos nós» (**Na'am la a ti waabi bon**) é uma máxima muitas vezes citada. O cargo pertence à linhagem máxima, ao clã, à comunidade; um chefe particular não passa apenas da sua incumbência temporária. Esta concepção que expressa a identificação de todo o grupo com o **na'am**, a sua lealdade e orgulho por ele, é a base da autoridade moral e política de um chefe. Um chefe não pode ser deposto, nem segmentos dissidentes se apartarão por mais indesejável que um chefe possa ser. Eles sabem que chegará a sua vez de tomarem conta da chefatura, pois cada membro da linhagem máxima que tenha a prerrogativa de uma chefatura particular pode ser eleito para ela. A categoria é temporária num dado segmento. Inversamente, só os descendentes agnáticos do fundador de um **na'am** podem tomar conta dele, porque só eles podem invocar directamente as benesses dos principais espíritos dos antepassados (1).

(1) Assim, tecnicamente qualquer descendente agnático de Mosuor é elegível para qualquer das chefaturas detidas pelos **Mosourbiis**, e os membros de linhagens acessórias são inelegíveis. De facto, a independência política de cada ramo é aferida pela restrição de só os respectivos membros poderem concorrer à chefatura. Alguns sobados menores podem ser detidos pelos membros de dois ou mais clãs, segundo o mesmo princípio.

Os Tallensi dizem que o **na'am** se compra (da). Teoreticamente qualquer homem elegível, novo ou velho, pode competir a tal. Realmente os homens de **status** júnior não são considerados convenientes. Na verdade, apenas os anciãos que dirigiam os serviços de muitos dependentes podiam, antigamente, levantar ou elevar o «preço» (1), possibilitando-lhes competir, em parte, com os seus próprios recursos, mas principalmente pedindo emprestado aos homens do clã e parentes. A competição para uma chefatura era uma luta de segmentos, não de indivíduos. Quanto maior fosse o prestígio e posição social mais ampla era a dimensão do segmento que o apoiava através de empréstimos e com a sua presença no dia da eleição. O nível geral de igualdade económica tornava a compra de **na'am** num voto indirecto. Na'am traz a Talelândia para a órbita política do Mamprusi. O protótipo e chefe de origem de todos os **na'am** é o Chefe de Mampurugu. Para serem válidos, os atributos místicos que constituem a sua essência devem ser virtualmente investidos no detentor por ele ou por alguém feito **na'am** por ele. Na'am é também uma herança ancestral e portanto mais apropriadamente detida por aqueles que pertencem à mesma estirpe do Chefe de Mampurugu, ou seja, os Namoos. Deste modo, o eleitor da maioria dos Tale e de muitas chefaturas Gore é um dos seus subchefes, o Kuna'aba.

(1) Os sobados menores «custam» oito ou nove cabeças de gado, chefados importantes para cima de 70, bem como grandes quantidades de conchas, para não falar de muitas prendas que devem ser dadas aos anciãos dos eleitores para garantir os seus bons ofícios.

O Tonraana só entre os chefes Tale elege chefes subordinados, com base no mesmo princípio. Daqui resulta uma hierarquia de chefatura, todas elas pequenas réplicas do chefe original **na'am** pela estrutura e participando da sua virtude mística.

Mas estabelecer analogia com um sistema feudal (1) seria enganador. Os chefes nomeados por um único eleitor — e por extensão pelos do seu clã — consideram-se «parentes» (**mabiis**). Na Terra de Tale eles ajudavam-se uns aos outros na guerra, algumas vezes em detrimento de laços clânicos verdadeiros ou de colaboração ritual (2). Também costumavam proteger os homens do clã uns aos outros de perseguição ilegítima por parte da sua própria gente. Do mesmo modo, os chefes Tale referem-se a **Kuna'aba** como o seu «pai» (**ba**), implicando isto que lhe devem lealdade, respeito e deferência cerimoniosa. Eles não faziam guerra ao seu aldeamento nem ele a qualquer dos

(1) A administração sempre considerou Talelândia como parte do «Estado Mamprusi» sob o domínio geral do chefe de Mampurugu, através do seu subchefe e adjunto, o Kuna'aba, que era considerado como tendo jurisdição total sobre a «Divisão Kyrugu». Kuna'aba e os seus conselheiros foram integrados numa «Autoridade Nativa» e no Tribunal em 1932, como único tribunal oficial na Divisão, com poderes judiciais e administrativos. No sistema político nativo, a esfera da autoridade eleitoral de Kuna'aba não corresponde à unidade política ou «tribal».

(2) Por exemplo, o povo de Sii, Talis pelos laços clânicos e observâncias rituais, mas detendo um chefado de Kuna'aba, juntamente com os seus parceiros clássicos o povo de Yinduiri, geralmente por esta razão apoiou Tongo na guerra contra os Talis.

que como ele fazia com os seus homens de clã que viajavam em Mampurugu. Mas **Kuna'aba** não tem direitos económicos, jurídicos, administrativos ou militares sancionados pelo sistema político por qualquer chefe Tale. A investidura cerimonial imposta pelo **Kuna'aba** constitui o acto crucial da entrega da chefatura a um homem (mesmo se realmente ele é escolhido por um funcionário administrativo). Contudo, a moderna autoridade judicial e administrativa de **Kuna'aba** repousa unicamente na sanção da força representada pela Administração. É significativo ser ele antigamente tratado irrisoriamente e o seu aldeamento muitas vezes saqueado por clãs sem laços com ele. Eles costumavam proteger os homens do clã nas suas viagens pela Terra de Tale da perseguição, através da chefatura. Um eleitor não tem correlativamente responsabilidades directas rituais, políticas ou militares por um clã cujo chefe ele nomeia. Ele é moral e ritualmente quem tem a obrigação de escolher, em consulta com os anciãos, o melhor candidato para uma chefatura, contando menos a sua oferta pecuniária do que a sua reputação e genealogia. Ele deve ver se o cargo circula, de modo a não ser monopolizado por um segmento qualquer, exaltando desse modo o interesse de toda a unidade pelo **na'am** (1). Uma escolha imoral provocaria a ira dos antepassados. Nesta medida apenas um eleitor tem a respon-

(1) Devido à idade avançada em que os chefes eram as mais das vezes nomeados, a duração média de chefatura era apenas de dez anos. Isto conduziu à circulação rápida de uma chefatura pelos segmentos do clã.

sabilidade moral pelo bem-estar da comunidade cujo chefe ele nomeia. Ele é o repositório de na'am, de modo que quando um chefe que ele nomeia morre a insígnia com que o investiram deve ser cerimonialmente entregue ao eleitor de quem depende a nomeação de um sucessor. Assim se completa o ciclo.

IX. AS FUNÇÕES COMPLEMENTARES DE CHEFES E TENDAANAS

Cada chefe Tale diz: «**Man so nten**; ndame» (Eu possuo a minha terra. Eu comprei-a). Sob certos aspectos, os direitos e a autoridade implícitos nisto são precisos. Ele possui os produtos de todas as alfarrobeiras (**Parkia filicoidea**) que cresçam dentro dos limites do aldeamento do seu clã, bem como certas faixas de rio e de mata com caça, cuja exploração é proibida até a comunidade ter aí pescado e caçado representada na pessoa do chefe. O peixe grande e as partes especiais de qualquer animal morto ou encontrado morto na sua mata deve ser entregue ao chefe. Severas sanções rituais protegem estes direitos. Os vadios (da'abr), cães perdidos ou gado, e objectos de cobre ou latão que se encontrem devem ser entregues a um chefe. Estas prerrogativas têm ainda hoje algum valor económico, embora limitado (1). Os pro-

(1) O direito aos vadios errantes foi, certamente, abolido. Alguns privilégios menores dos chefes correspondentes ao seu significado político não foram mencionados, porque também estão a cair em desuso. Em alguns casos, a chefatura reduzia-se

dutos das alfarrobeiras, do rio e do mato são luxos a que a maioria do povo não chega. Os seres errantes são vendidos; os cães e o gado são sacrificados aos espíritos dos antepassados. Os privilégios modernos da chefatura são algumas vezes descritos como os substitutos para estes direitos tradicionais.

Mas para os nativos o seu significado crucial está nos deveres e responsabilidades correlativas que eles envolvem. Era uma grave responsabilidade moral, sujeita a penalidades místicas, alguém a não ser o chefe vender um estrangeiro errante para a escravatura. As expedições de caça e pesca são perigosas. Só um chefe pode pôr fogo ao mato. A falta por um acidente grave recai sobre ele e deve por precaução fazer magia antes de uma expedição e oferecer sacrifícios de apaziguamento para que o rio ou o mato se tornem de novo seguros após um acidente. (1)

Estes direitos e responsabilidades são índices da complexa configuração de direitos e responsabilida-

Inteiramente a estes casos até à pacificação do País, conduziu ao estabelecimento de povoações permanentes na periferia do que era só mato de caça. Assim, os chefes de Biun e Gbiog costumavam viver entre os seus parceiros clânicos como membros de comunidades tocando na zona de autoridade de outros chefes de clãs, embora sendo-lhe atribuídos direitos sobre certas zonas de rios, matos, etc.

(1) Outros aspectos de expedições de pesca comunal foram tratados no meu estudo «Communal Fishing and Fishing Magic in the Northern Territories of the Gold Coast», J. R. A. I., 67, 1937.

des através dos quais a chefatura realiza o que os nativos consideram a sua finalidade suprema — «fazer a comunidade prosperar» (maal ten). Na'am é um meio através do qual as forças místicas conceptualizadas pela religião Tale são mobilizadas para assegurarem o bem-estar e a fertilidade dos homens, animais e searas — o bem comum, tanto quanto está determinado pelas forças naturais para além do controlo pragmático. A morte de um chefe traz a fome para a comunidade. A sua bênção é tão poderosa para o bem quanto a sua praga é perigosa. O seu cargo é sagrado, impondo sobre ele observâncias e tabus — muito rigorosamente no caso do Tonraana — simbolizando os seus poderes místicos e responsabilidades. Ele é o guardião da comunidade, responsável pela organização dela e maiores contribuições para os sacrifícios feitos por ela para preservar a beneficência dos antepassados e para a condução das cerimónias anuais das Grandes Festividades. Ele é o guardador dos objectos sagrados que simbolizam a continuidade e perpetuidade de na'am. Quando uma calamidade natural ameaça, os anciãos apelam para ele por intercessão com os antepassados. Mais importante é o seu poder para regular a queda de água (chuva). Estas capacidades, provindas dos principais antepassados, estão investidas num chefe na qualidade do mais alto representante da sua linhagem máxima. Ele não pode exercê-las arbitrariamente, para os seus próprios fins, mas só em conclave com os anciãos representantes do clã ou comunidade para o bem comum. Mas ele também é forçado a exercê-las. Elas são obrigatórias porque, como representantes dos antepassados, ele beneficia dos direitos de na'am legados por eles, que pertencem realmente à linhagem máxima. Daqui deve ser uma proporção dos bens económicos que ele obtém através deles distribuída pelos chefes de segmento.

Esta configuração de direitos, responsabilidades e poderes místicos obriga um chefe e a sua comunidade a uma dependência recíproca. Os limites políticos são uma inovação que frequentemente provoca disputas acrimoniosas entre os chefes e os regedores. Um chefe, no sistema nativo, é o eixo de uma comunidade que consiste numa série de zonas de amplitude crescente e é com uma integração que vai diminuindo. No centro está a sua própria linhagem e clã. Um ou dois clãs contíguos podem estar intimamente associados a ela, fazendo parte desta comunidade central em tudo menos no sentido genealógico. A sua área de residência é aproximadamente aquela dentro da qual o chefe possui todas as alfarrobeiras. Para além disto estende-se uma zona de clãs sem conexão que reconhecem o valor místico do chefe em relação ao bem comum e o seu direito correlativo aos seres humanos errantes, mas por qualquer outra forma independente, algumas vezes mesmo hostis na guerra, ao clã dele. Divididos por divisões locais, genealógicas e ideológicas que podem fazer precipitar um conflito aberto sobre interesses divergentes, um agrupado destes clãs surge como uma comunidade em colaboração ritual para o bem comum, especialmente durante as Grandes Festividades ou se há a ameaça de uma calamidade natural. Representa um meio de equilíbrio, usualmente, entre as unidades Namoo e

as que o não são, cujo centro é o elo entre chefe e **tendaana**. Sem a bênção da Terra, os poderes místicos de um chefe são nulos. Assim, a fase final da sua investidura é, por sua vez, a recepção cerimonial dele pelos **tendaanas** que lhe apresentam os santuários da Terra **(tongbana)** com preces de bênçãos para a sua chefia. Frequentemente depois disso ele deve mandar-lhes animais para serem sacrificados à Terra. Ele não tem poder para assegurar o bem-estar da comunidade sem a sua colaboração ritual. Ele não pode caçar ou pescar no seu mato ou rio sem a bênção de um **tendaana**. Finalmente, quando morre um chefe, é enterrado secretamente por um **tendaana**.

Se uma comunidade for um clã único ou um grupo de clãs, é politicamente definido pelas funções complementares de chefe e de **tendaana**.

A relação de chefe e de **tendaana** é de oposição polar e é limitada por um constrangimento mútuo e mantendo a sua responsabilidade conjunta pelo bem comum, tornada válida por mitos como o de Mosuor e simbolizada nos tabus e prerrogativas de cada um, sendo os dos **tendaanas** sobretudo exactamente o contrário dos dos chefes. Como na sociedade Tale, as relações estruturais são conceptualizadas e sancionadas pela ideologia ritual.

Um **tendaana** — Guarda da Terra — é primariamente um funcionário religioso. O seu cargo é homólogo da chefatura, mas orientado para a Terra. Ele «faz prosperar a comunidade» assegurando-lhe a protecção da Terra. A sua relação ritual com a Terra opõe certos tabus (por exemplo, ele não pode nunca

usar roupa a não ser peles) e possibilitar-lhe aceitar a responsabilidade de tratar directamente com ela. Daqui toda a propriedade perdida que não é prerrogativa dos chefes ser entregue a um **tendaana**. Para que a Terra não seja ofendida, um **tendaana** deve abrir o solo para uma nova sepultura e usar o primeiro torrão para fazer uma quinta ou construir um casal em terra virgem. As partes dos animais sacrificados por essas ocasiões pertencem-lhe. Os **tendaanas** não podem vender homens; mas se um chefe vende uma pessoa errante ele deve dar uma vaca ao **tendaana** da área onde o homem foi encontrado como uma oferta especial à Terra. Como a Terra detesta o derramamento de sangue, os **tendaanas** têm poder ritual para parar a luta e mediar nas disputas. Eles realizam os sacrifícios oferecidos à Terra com expiação do assassínio. A sua praga ou bênção é mais poderosa do que a de um chefe, visto que a Terra é universal e pode punir ou abençoar um homem em qualquer parte.

Os **tendaanas**, por conseguinte, têm uma grande autoridade moral e ritual. Mas eles não podem «fazer prosperar a comunidade» sem a colaboração dos chefes, por que não têm poder ritual sobre a chuva. Assim, na área de Tongo, se a cheia ou seca ameaçam, os **tendaanas** que representam os Talis chamam o **Tonraana** e exortam-no a evitar a calamidade. Embora antigas animosidades e divisões estruturais dividam os seus clãs dele, eles são forçados a colaborar ritualmente para o bem comum.

X. TENDAANAS E A COMUNIDADE MAIS VASTA

O cargo de **tendaana** é investido numa linhagem máxima. Qualquer membro do sexo masculino da linhagem pode, em certas alturas, candidatar-se para **tendaana** e todos os membros devem observar certos tabus dos seus chefes. Os **tendaanas** sucedem por direito de senioridade ou são escolhidos por adivinhação entre as cabeças de segmento (1). Eles são ritualmente instalados por colegas **tendaanas** de linhagens ligadas à sua por laços clânicos ou de colaboração ritual. Este é um dos muitos laços rituais que unem os **tendaanas** vizinhos.

Os clãs compostos têm vários **tendaanas**, um dos quais é o sénior em relação aos outros em **status**, mas em assuntos rituais que dizem respeito a todo o clã participam todos, sendo os papéis-chave distribuídos igualmente entre eles. Os **tendaanas** dos clãs vizinhos, quer estejam ligados por laços clânicos quer não, têm usualmente laços rituais e qualquer deles pode representar nas relações rituais com um chefe ou outro um tal grupo de clãs. Nas Grandes Festividades, as funções-chave são distribuídas entre os **tendaanas** que representam tais grupos de clãs e assim atinge-se um equilíbrio de mútua dependência que é uma sanção extremamente poderosa de solidariedade, eliminando conflitos devidos a lealdades divergentes.

(1) Os Talls da Montanha têm um processo diferente que é um compromisso entre o método de selecção e o modo como os chefes são eleitos.

Cada **tendaana** tem o seu próprio **ten**, a área dentro da qual ele sacrifica aos santuários da Terra (**tongbana**) e exerce as suas outras prerrogativas rituais. Ele distribui qualquer terra sem dono nesta área para cultivo ou construção, em troca de presentes que tenham um significado ritual e não económico. Pessoas de outros clãs que não seja o seu podem aí habitar reconhecendo os direitos rituais dele, mas sem lhe pagar renda ou tributo.

O **ten** de um **tendaana** é grosseiramente demarcado por certas marcas naturais, mas não tem limites precisos, visto ser apenas uma subdivisão da única e unitária Terra. Uma vez que os **tendaanas** têm usualmente laços clânicos ou rituais, eles encaram os seus direitos respectivos e responsabilidades como devoluções específicas do que são realmente direitos e responsabilidades comuns compartilhados, com rigor, pelos **tendaanas**. Frequentemente, os **tendaanas** vizinhos têm um ou mais santuários da Terra em comum.

O culto da Terra é, portanto, ao mesmo tempo um factor na diferenciação de unidades estruturais, acentuando a sua relativa autonomia em relação uns aos outros e aos seus interesses divergentes, e um factor na integração da comunidade. Na comunidade mais vasta, contrabalança com a chefatura; mas numa unidade mais estreita de um clã local ou de um grupo interligado de clãs como o Talis, que não tem chefatura, é contrabalançado pelo culto do «boyar externo (**yenha**)». Entre os Tallis das montanhas, este é um culto esotérico no qual os seus jovens são iniciados, bem como um culto de fertilidade que atrai peregrinos de lugares bastante para além das fronteiras da Terra

Tale. Os seus devotos podiam visitar estes lugares com segurança e esta era uma via para intercâmbio tanto económico como cultural. Este boyar é o centro da Festa da Colheita da sua congregação, que consiste num grupo de linhagens máximas, geralmente de clãs diferentes, tendo cada uma a prerrogativa de uma função ritual ligada ao culto. Este grupo atravessa o grupo em termos de colaboração ritual no culto da Terra. Um **boyar** é o lugar dos antepassados da sua congregação, o pólo oposto à Terra no esquema religioso. Assim, as sanções rituais e as lealdades entrelaçadas são contrabalançadas para manter o equilíbrio social. Entre os Tallis das montanhas, o **boyar** tem o mesmo valor místico e função com o **na'am** na comunidade mais vasta, e os seus oficiais principais são referidos como «chefes», entre eles, embora sejam tendaanas em relação ao chefe de Tongo.

O mecanismo mais notável através do qual se mantém a interdependência ritual e a responsabilidade conjunta pelo bem comum de chefes e **tendaanas** é o ciclo das Grandes Festividades (1). O seu centro é a área Tongo, mas ele abrange todos os aldeamentos Tale bem como vários aldeamentos não-Tale cada um deles entrando no ciclo na sua sequência própria. Estas festas são períodos de tréguas ritualmente sancionadas, em que todos os conflitos e disputas devem ser abandonados por amor da cooperação cerimonial. Em cada fase de uma festa, cada

(1) Veja-se o meu estudo sobre «Ritual Festivals and Social Cohesion in the Hinterland of Gold Coast», **Ameri. Anthropologist**, 38, 4, 1936.

unidade colectiva envolvida tem o seu papel específico no cerimonial e desempenhado pela sua cabeça é indispensável para o desenrolar feliz de toda a série de cerimónias; em cada uma o acto crucial é o encontro do chefe e dos **tendaanas**, ou seus deputados, reunidos para a celebração ritual da bênção da comunidade. O chefe sobre quem recaem os deveres cerimoniais mais importantes é o **Tonraana**; mas os ritos e celebrações mostram que ele representa todos os chefes, cuja herança comum é **na'am** do chefe de Mampurugu e cujos direitos e responsabilidades se interligam através desta cabeça-origem. Semelhantemente, os principais **tendaanas** em relação representam todos os **tendaanas**.

Neste ciclo de festividades, portanto, destaca-se como mais vasta a comunidade Tale; mas ela é tão frouxamente articulada que para os membros de qualquer clã particular forma simplesmente uma remota moldura de referência social. Não é uma entidade política fixa, mas uma síntese funcional. Salienta a lealdade comum e a fraternidade ideológica de todos os chefes, o parentesco de todos os **tendaanas** demonstrado no culto comum da Terra, e as funções complementares destes cargos. Significa o domínio, por um período, das forças de integração sempre presentes na estrutura social — no parentesco, na associação clânica, nos laços de vizinhança, na chefatura e no cargo do **tendaana** — mas geralmente submersos por interesses de secção, que brotam destas mesmas instituições, e dividem a sociedade Tale numa multidão de unidades corpóreas independentes. As festas são acontecimentos anuais reputados de provirem de uma anti-

guidade imemorial. Isto é a prova da relativa estabilidade da sociedade Tale por um longo período de tempo e do equilíbrio bem ajustado que se manteve, na longa caminhada, entre as forças de integração e as de diferenciação.

A principal fonte desta síntese é a ideologia ritual Tale. Principalmente, é a noção do bem comum no que se refere à riqueza e prosperidade humana nos seus aspectos mais vitais e universais, pondo de lado todos os interesses de secção enraizados na estrutura social. O determinismo místico postulado para isso eleva o bem de colaborar para ele a sanções eternas e imutáveis de que seria inconcebível escarnecer. Continua para o corpo mais amplo de costume estabelecido, a «norma de direito» como os Tallensi a entendem, que regula a sua vida social.

XI. A AUTORIDADE SECULAR DE CHEFES E TENDAANAS

Os poderes seculares e a autoridade de chefes e **tendaanas** tem vindo a alterar-se radicalmente com o advento da Administração britânica. Os chefes são agora os agentes da Administração, exercendo autoridade judicial e executiva em seu nome e com o seu apoio. Os **tendaanas** não têm **status** político sob este arranjo. Os clãs que não têm chefes são governados por regedores que se chamam a si próprios «chefes» e exercem os poderes actuais dos chefes. Eles fazem parte da máquina administrativa que se tem desenvolvido para ir ao encontro das

exigências modernas — a provisão de trabalho e materiais para trabalhos públicos, tais como a construção de estradas, outrora inexistentes, e especialmente a manutenção da paz e a imposição da lei pela força.

A característica significativa da nova ordem está no monopólio da sanção de força preponderante da Administração. Os chefes e os regedores presentemente cobram taxas, tributo e trabalho da sua gente que os tornou fabulosamente ricos comparados com os seus predecessores. Eles vincam ciosamente a sua independência territorial e política, em vez de, como no sistema nativo, ser a base comum dos seus direitos e responsabilidades. Como agentes da Administração, eles colocam em primeiro lugar os seus interesses privados.

Para executarem os deveres e tirarem as recompensas do seu actual **status** administrativo, confiam na ajuda dos seus agnatas próximos e de uma nova classe de funcionários subordinados nomeados por eles mesmos, porque as novas sanções resultantes do apoio do Governo não podiam operar através da hierarquia dos anciãos da linhagem, que não dispõem de poder para obrigar os membros dos seus semelhantes.

O povo aceita os novos poderes e exigências dos chefes e regedores com uma mistura de ressentimento e resignação. Isto não afecta a sua valoração das instituições políticas tradicionais, dado que o novo sistema e a organização política nativa ainda são bastante discretos, embora incidindo em parte sobre os mesmos personagens. As sanções inerentes à estrutura social nativa são actuantes no contexto da nova

organização administrativa. Os chefes e regedores não estão livres do que seriam extorsões ilícitas segundo os valores nativos pelas sanções às quais como membros da estrutura nativa social se submetem incondicionalmente. A fricção é inevitável quando chefes ou regedores tentam impor os seus direitos administrativos em situações definidas por outros segundo as ideias políticas nativas; facções cobiçando a riqueza e o poder do cargo sob a administração surgem com pretensão e reconhecimento com base no seu **status** dentro do sistema nativo.

Ao mesmo tempo, operam tendências que conduzem à fusão dos dois sistemas. Os tribunais dos chefes e dos regedores são nesta conexão especialmente importantes. Embora não reconhecidos como parte do aparelho judicial oficial (1), foram encorajados pelos oficiais administrativos. Eles estão rapidamente a tornar-se numa parte integralmente da estrutura política nativa, embora a sua autoridade derive do poder da Administração para impor a paz que eles estabeleceram manter. O seu vigor deve-se à abolição

(1) O único Tribunal Nativo oficialmente reconhecido em Talelândia, em 1934, era o do chefe de Kurugu (**Kuna'aba**). A sua jurisdição era limitada aos feitos cíveis, com excepção de acções relativas à propriedade das terras, sucessões e indemnizações ou dívida superior a 5 libras. Os crimes são de competência de Tribunais Britânicos, agindo como magistrado do Administrador do Distrito. De facto, muitos casos julgados pelo chefe Kurugu vieram em recurso interposto das decisões dos tribunais dos chefes e regedores, e àquele tribunal cabe recurso para o tribunal do chefe Mamprusi, ao qual se dirigem todas as acções relativas a terras em primeira instância.

dos métodos tradicionais de obter remédio para os males. Os chefes e os regedores são os funcionários judiciais, assistidos algumas vezes informalmente e por razões de etiqueta e de hábito antigo por alguns anciãos. A sua jurisdição está confinada a feitos cíveis, e, embora eles pudessem até há pouco aplicar multas em casos especiais, falta-lhes competência para aplicar sanções penais e fazer executar os seus veredictos. O melhor que podiam fazer, portanto, era arbitrar com justiça, de molde a ganhar a aquiescência de ambos os litigantes. Geralmente, um chefe trata de casos em que os membros da sua comunidade são os defensores. Os custos dos julgamentos eram uma fonte lucrativa de receita até há pouco tempo.

Estes poderes judiciais aumentaram consideravelmente o prestígio e a autoridade dos chefes, especialmente dentro dos seus próprios clãs. Os seus julgamentos estão a influenciar o desenvolvimento dos usos e costumes Tale. Porém, a sua autoridade administrativa está ainda limitada pelas divisões da estrutura social nativa. O **Tonraana**, por exemplo, embora reconhecido pela administração como chefe dos Talis, não tem controle administrativo efectivo sobre eles. O limite desta autoridade efectiva é a comunidade coesa constituída pelo seu próprio clã e pelos dois clãs adjacentes, que sempre estiveram intimamente unidos aos Tongo por laços locais, de parentesco e ritual.

No sistema nativo, a autoridade secular de um chefe ou de um **tendaana** deriva, por um lado, do seu **status** ritual, e por outro, da sua supremacia na hierarquia dos anciãos da linhagem. Os chefes e **tendaanas**, principalmente aqueles que são considerados

de categoria sénior, são sempre tratados diferentemente. O seu status e o prestígio na hierarquia da linhagem possibilitou-lhe sempre contar com a ajuda individual ou comunal de todo o clã em troca da recompensa habitual. Eles não tinham direito a imposto, tributos ou serviços. Eram e são moralmente obrigados a ser hospitaleiros e generosos, especialmente para com a gente do clã, mas nunca tiveram obrigações económicas para com eles, seja isolada ou colectivamente.

Como chefe de uma linhagem máxima, um chefe ou **tendaana** deve ser informado de todos os assuntos importantes que lhes dizem respeito. O seu consentimento é necessário para os membros do seu clã, especialmente nas relações jurídicas, rituais ou económicas, quer pacíficas, quer litigiosas, com outros clãs. Um chefe não pode, por exemplo, distribuir qualquer terra exceptuando a sua própria a um imigrante, mas o seu consentimento e bênção são essenciais para que um indivíduo possa juntar-se à comunidade e prosperar (1). Se os interesses comuns do clã ou de uma comunidade próxima como os Tongo e os seus vizinhos são infringidos, por exemplo, se um membro é assassinado ou a mulher de um membro violentada, a acção a tomar é decidida e muitas vezes executada por um conselho dos anciãos presidido pelo

(1) Um **tendaana** pode distribuir uma terra vaga situada dentro da localidade, sobre a qual ele tenha a jurisdição ritual, como terra de cultivo ou para construção de palhota. O «possuidor», porém, deve-lhe apenas uma alcavala ritual, mas não obediência política.

chefe ou **tendaana**, ou por um comité de todos os tendaanas e anciãos, numa unidade composta. Era um grave pecado para um chefe ou **tendaana** instigar a guerra. mas se um indivíduo ou um segmento iam para a guerra, só seria dada ajuda pelo resto do clã se o chefe ou o **tendaana** nela consentisse, visto que a sua bênção e intercessão com antepassados e a Terra eram indispensáveis para a vitória.

Por estas formas, chefes e **tendaanas** sempre exercem considerável autoridade nos assuntos do clã; antigamente, eles não tinham poderes judiciais ou administrativos comparáveis aos dos chefes e regedores contemporâneos. Associada a qualquer chefatura — e integralmente fazendo parte dela, segundo as ideias nativas — está um número de anciãos titulares (**kpem**) nomeados pelo chefe, da mesma maneira como ele próprio é eleito. A nomeação para um destes títulos é um sinal de distinção, embora o seu valor seja principalmente honorífico. Um chefe consciencioso distingue-se entre todos os segmentos do seu clã, bem como entre os clãs vizinhos intimamente ligados ao seu. Estes anciãos nunca formaram um conselho regular. Nos assuntos da unidade, os anciãos da linhagem desempenhavam um papel igual ou maior que eles; mas eles, e através deles os seus segmentos respectivos, têm laços directos de lealdade para o chefe, independente da estrutura de linhagem e contra-actuando com as forças centrífugas das lealdades de segmentos divergentes. **Na'am** é assim, como era, distribuído entre todos os segmentos da linhagem máxima. A condizer com isto, alguns dos anciãos titulares têm deveres especiais e privilégios compen-

satórios ligados com os direitos do chefe sobre as alfarrobeiras, o mato e o rio. O **Yidaana**, o ancião titular mais importante, actuava como delegado e emissário do chefe nos assuntos públicos. No interregno, entre a morte de um chefe e a nomeação do seu sucessor, quando o **na'am** era continuado pelos seus irmãos e filhos, um **Yidaana** podia antigamente exercer grande influência na marcha dos negócios. Estas funções não se encontram nos clãs que só têm **tendaanas** e cabeças de linhagem de ritual análogo, que se identificam mais exactamente com a estrutura de linhagem do que com os chefes.

Como é que, então, eram os direitos e interesses dos indivíduos ou grupos protegidos contra danos, há trinta anos? Os princípios jurídicos que nós devemos designar por procedimento legal são os mesmos agora que eram então, porque um caso só chega ao tribunal quando falham os outros métodos de realizar a justiça. Antigamente, a parte lesada recorria à auto-defesa ou a sanções rituais drásticas. A acção tomada para reparar um agravo ou exercer um direito dependia da relação estrutural em que as partes se encontravam uma perante a outra. A divisão de direitos e de responsabilidades, de acordo com a estrutura de linhagem, tornava cada disputa um acontecimento entre grupos-segmentos, clãs, comunidades. Um acordo por negociação entre as cabeças de linhagem, conduzida por um intermediário privilegiado como um **tendaana**, ou um parente de ambas as unidades, ou o chefe de uma linhagem ligada a ambas, era o que logo de início se tentava e que muitas vezes resultava. Uma disputa entre homens do mesmo clã cria hostilidades intestinas,

rompe a cooperação e mina a unidade corpórea do clã. Uma calamidade que surja e seja atribuída ao desagrado dos antepassados pode coagir a que se efectue uma reconciliação. Mas se aquela é aguda e envolve dois segmentos maiores, agora como antigamente, pode ser trazida até ao chefe ou **tendaana**, que juntamente com os anciãos a deslinda. Os chefes presentemente consideram estes casos vulgares, mas são inclinados nos seus julgamentos a considerar tanto quanto possível a solidariedade do grupo e a justiça no sentido estrito. Em qualquer caso, o peso da pressão moral apresentado para aguentar os contendores é geralmente suficiente para resolver o assunto; mas conhecem-se casos em que os homens do clã lutaram uns com os outros em consequência de uma disputa.

As disputas entre membros de clãs ligados por laços clânicos, de vizinhança ou de colaboração ritual eram tratados semelhantemente. O grupo ofendido podia coagir com o rápido acordo sob a ameaça de serem cortados os laços das boas relações recíprocas e de se pegar nas armas.

Mas se, devido à distância entre os seus aldeamentos, a parte ofendida não podia fazer-se directamente representar ou ameaçava os seus oponentes, o recurso era a arbitragem. Os chefes, assistidos pelos seus anciãos, eram geralmente os árbitros. A parte ofendida apelava para o chefe da linhagem dos seus oponentes, que mandavam os contendores a um chefe vizinho de modo a assegurar uma aquisição do caso imparcial. A recompensa do chefe era um presente da parte por quem ele fosse. Ele não dispunha de

meios para fazer executar o seu veredicto. Os chefes e os anciãos da linhagem do grupo julgado culpado podiam tentar fazê-lo no interesse das boas relações futuras. Algumas vezes, como ainda hoje, o assunto era deixado ao arbítrio místico. Os contendores juram para a justiça das suas respectivas pretensões pelas peles do chefe ou pela Terra, e o prevaricador perece, sustenta-se, no devido curso. Um chefe não podia impor multas mesmo sobre os membros do seu próprio clã ou expulsar alguém da comunidade. Como qualquer chefe de uma linhagem máxima, ele podia, se sofresse grave afronta, ou se alguém fosse uma fonte de discórdia permanente, amaldiçoar o ofensor, que podia emigrar com receio da ira dos antepassados. A indignação pública podia ter o mesmo efeito, pois que pessoas destas punham em perigo o bem-estar da comunidade.

A compensação não desempenha qualquer papel nos métodos Tale de ajustar o que está errado. O homicídio era e ainda é igualmente encarado como um grave pecado contra a Terra e os antepassados, e uma injúria contra a unidade corpórea da linhagem e do clã da vítima. Se um homem matou outro homem do seu clã, quer acidental quer deliberadamente, os anciãos do segmento do assassino enviavam a pedir o perdão do chefe ou de um **tendaana** por este acto que ameaçava «destruir a comunidade» (**nan ten**). O chefe ou **tendaana** e os anciãos do clã determinavam então o número de gado e de carneiros que deviam ser oferecidos pela família do culpado como sacrifícios de exploração aos espíritos dos antepassados e à Terra. A família da vítima igualmente deve contribuir

com animais para estes sacrifícios, porque eles servem não só para expiar o derramamento de sangue, mas ainda para reconciliar os dois segmentos hostis. Era proibida a vingança e, se necessário, usava-se de um restringimento forçado ou de uma interdição ritual pelo chefe ou pelo **tendaana** a fim de esfriar os ânimos. O procedimento era o mesmo se a vítima pertencia a um clã diferente do do assassino. Mas se os dois clãs eram tradicionalmente inimigos de guerra, a vingança não deixaria de ser tirada se a oportunidade se oferecesse a algum homem do clã da vítima contra qualquer homem do clã culpado. De novo se fariam sacrifícios expiatórios, mas não se seguiam novas represálias. Tais assassínios podiam, no entanto, antigamente conduzir à guerra.

Um ladrão apanhado em flagrante era severamente batido e injuriado publicamente se acontecia ser o homem do clã da vítima. Se não, tiravam-lhe os olhos ou mutilavam-no doutra maneira. A desonra era considerada tão grande que nem represálias eram tomadas. Os direitos matrimoniais são guardados mais ciosamente do que os direitos de propriedade, porque eles constituem a preocupação de todo o clã, visto todos terem direitos de levirato para com as viúvas uns dos outros e se todos os filhos completam o clã. Esta é uma consequência da diferenciação elaborada da sociedade Tale, segundo a descendência agnática, e da força da exogamia como um factor de divisão social. A violação de mulheres casadas — inconcebível, como vimos, se existirem laços clânicos entre o grupo do raptor e o do marido — era e é encarada como uma séria violação dos direitos de

um clã. O clã injuriado ameaça suspender a cooperação ritual, ou vingar-se do mesmo modo, ou ir para a guerra, e os anciãos da linhagem do clã raptor tomam imediatamente medidas para devolver a mulher. Esta era na verdade a causa mais frequente das guerras tanto pequenas como grandes de antigamente, como é hoje de muita litigação. As disputas sobre as dívidas do lôbolo ou sobre a posse de crianças constitui a maior proporção de casos trazidos ante o tribunal dos chefes. Antigamente, eram uma fonte prolífera de conflitos armados e de incursões de gado. O adultério provocava reacções semelhantes, embora dantes não provocasse a guerra, visto normalmente não quebrar o casamento. Se o adúltero pertence ao mesmo clã do marido ofendido, a um clã vizinho, ou a um que tenha quaisquer laços com ele, torna-se necessária uma reconciliação ritual. Os chefes de linhagem, algumas vezes com a ajuda do chefe ou **tendaana**, negoceiam e arranjam isto. Não é exigida compensação.

Em todos estes casos, a longura territorial entre uns e outros ou as largas divisões sociais entre os dois grupos em questão tornava quase impossível obter uma reparação dos danos. O grupo ofendido tinha de esperar por uma oportunidade para exercer a sua vingança.

No fundo, espiava sempre a última sanção — o direito à auto-ajuda, nominalmente apenas permissível só se não houvesse laços entre os dois grupos em questão, mas algumas vezes empregado mesmo contra os homens do clã. O método mais comum era fazer incursão (**nok**), especialmente se estivessem em litígio haveres ou gado. O credor, só ou ajudado pelos membros da sua linhagem, corria o risco de ser morto ou ficar sem o gado que pertencia a algum homem do clã do devedor para pagamento da dívida. O último teria de reaver a sua perda do autêntico devedor fazendo pressão sobre ele através dos anciãos da sua linhagem, apelando se necessário para o apoio do chefe ou **tendaana**. Ele só tinha direito a receber o próprio gado que constituisse a dívida original. Qualquer perda a mais ele podia resolvê-la por meio de uma incursão retaliatória ou podia apelar para a cabeça da linhagem máxima do credor, através de um intermediário, que ordenasse a devolução do gado levado a mais no interesse de paz entre vizinhos — um apelo que tanto podia falhar como dar resultado.

As noções jurídicas Tale e os procedimentos estão em conformidade com o carácter elaboradamente segmentado da estrutura social. Como antigamente não havia por completo uma unidade ou associação social dominante, não podia existir uma máquina legal constituída apoiada por uma força irresistível. Cada região da sociedade Tale, da unidade familiar ao agregado vagamente delimitado conhecido pelos Tallensi, apresenta um equilíbrio dinâmico — de unidades semelhantes postas umas contra as outras, de laços e divisões em contraposição, de instituições e noções ideológicas. Em cada nível da organização social Tale — parentesco, clã, relações económicas, relações locais e o nexo de interdependências rituais — a tendência para um equilíbrio é aparente. Estas diferentes ordens de relações sociais ultrapassando-se e entrelaçando-se reforçam-se umas às outras. O principal

mecanismo por meio do qual se mantém este equilíbrio é a distribuição equitativa de autoridade e prerrogativa, por um lado, e de obrigações e responsabilidades — económica, jurídica, moral e ritual — por outro. Através deste mecanismo os elementos componentes de qualquer segmento da sociedade controlam-se uns aos outros.

Mas isto não significa que a sociedade Tale cristalize. A tensão está implícita no equilíbrio. Pode explodir violentamente quando os interesses de uma unidade sejam violados. Mas o conflito nunca se pode desenvolver ao ponto de provocar uma desintegração completa. A homogeneidade da cultura Tale, o sistema económico não diferenciado, a estabilidade territorial da população, a teia dos laços de parentesco, as ramificações da sociedade clânica, e especialmente as doutrinas místicas e as práticas rituais determinando a concepção nativa do bem comum — todos estes são factores restritivos do conflito e promotores do restabelecimento do equilíbrio. Guerra era a última sanção contra a violação ou desaparecimento dos direitos específicos das unidades corpóreas constituintes da estrutura social Tale e os laços de colaboração ritual a sanção que impedia a completa desintegração desta estrutura em fracções anarquicamente independentes. As relações sociais na Terra Tale oscilam entre a amizade e a discórdia, a cooperação e o conflito, porque as forças que as engendram estão sempre actuantes, mas em todo o percurso o equilíbrio mantém-se. O sistema político dos Tallensi depende realmente deste princípio.

OS NUER DO SUL DO SUDÃO

Por E. E. EVANS-PRITCHARD

Escrevo sucintamente sobre os Nuer porque já registei uma parte considerável das minhas observações sobre a sua constituição política e tudo isso está prestes a ser publicado na forma de um livro (1). Elas foram, no entanto, incluídas neste volume por a sua constituição ser representativa da África Oriental e nos fornecer um tipo político extremo.

I. DISTRIBUIÇÃO

Para descobrir os princípios do seu estado anárquico, temos primeiro de rever rapidamente a ecologia do povo. Os seus meios de sobrevivência, a sua

(1) Este relato foi publicado numa série de artigos no **Sudan Notes and Records** entre 1933 e 1938. A investigação foi realizada durante quatro expedições e foi financiada principalmente pelo Governo do Sudão AngloEgípcio e parcialmente através da bolsa de Loverhulme. Em vez de simplesmente descrever o que descrevi algures, apresento o meu material de uma forma mais teórica do que aquela que seria permitida quando um relato descritivo não fosse acessível.

distribuição e relação com o ambiente que os cerca. Os Nuer praticam a pastorícia de gado e a agricultura. Também pescam, caçam e apanham frutos selvagens e raízes. Mas, ao contrário das outras fontes do seu abastecimento alimentar, o gado tem para eles mais do que um interesse nutritivo, sendo na verdade aos seus olhos de maior valor do que qualquer outra coisa. Assim, embora tenham uma economia mista, os Nuer são predominantemente pastoris pelo sentimento.

A terra Nuer adapta-se melhor à criação de gado do que à agricultura: é baixa, argilosa, terra de savana, queimada e nua durante a seca e inundada e coberta de erva alta durante as chuvas. Chove abundantemente e os rios saem dos leitos, de Junho a Dezembro. O ano compreende, assim, duas estações de quase igual duração. Esta dicotomia sazonal, combinada com os interesses pastoris, influencia profundamente as relações políticas.

Durante as chuvas, os Nuer vivem em aldeias alpenduradas por detrás dos cabeços e cumeadas ou dispersas por faixas de terra levemente elevadas, e dedicam-se ao cultivo do milho e mandioca. A terra que fica entre as aldeias, como fica mais ou menos inundada durante cerca de seis meses, é imprópria para habitar, cultivar ou pastoreio. As aldeias vizinhas distam umas das outras entre cinco a vinte milhas, enquanto que distâncias maiores podem dividir secções de uma tribo e uma tribo da outra.

No fim das chuvas, a gente queima a erva para obter pastagem nova e deixam as suas aldeias indo residir em pequenos acampamentos. Quando a seca aperta, os residentes destes acampamentos transitórios concentram-se nos sítios de água permanente. Embora estes movimentos se efectuem em princípio por causa do gado, eles também permitem aos Nuer a actividade da pesca, que geralmente é impossível nos locais das aldeias, e, num grau menor, a pesca e a apanha de frutos selvagens e raízes. Quando as chuvas começam de novo, eles voltam para as suas aldeias, onde o gado encontra protecção e a terra mais alta permite a agricultura. A distribuição dos Nuer é determinada pelas condições físicas e pelo modo de vida delineado. Durante as chuvas, as aldeias ficam separadas, embora de modo nenhum isoladas dos seus vizinhos por faixas inundadas de pastagens, e as comunidades locais são, por conseguinte, unidades muito distintas. Durante a seca, a gente das diferentes aldeias, do mesmo distrito, concentram-se eventualmente junto de fontes de água permanente e partilham de acampamentos comuns. Por outro lado, algumas famílias de uma aldeia podem ir para um acampamento e algumas para outro, embora a maioria forme uma comunidade local para o ano inteiro.

Os Nuer raras vezes dispõem de um excesso de víveres e no princípio das chuvas aqueles são muitas vezes escassos para as necessidades. Na verdade, pode dizer-se que, geralmente, estão na iminência da necessidade e que de tantos em tantos anos enfrentam mais ou menos uma fome severa. Nestas condições, compreende-se que haja um compartilhar maior de alimento na mesma aldeia, especialmente entre membros de casais adjacentes e lugarejos. Embora em qualquer altura alguns membros possam ter mais gado e cereal do que os outros, e estes sejam a sua

propriedade privada, as pessoas comem nas casas uns dos outros em festas e refeições vulgares, os alimentos são de outras maneiras divididos, numa tal proporção que poderá falar-se de provisões comuns. A comida é mais abundante de fins de Setembro a meados de Dezembro num ano normal, e é durante estes meses que a maior parte das cerimónias e danças se realizam.

Os Nuer têm uma tecnologia muito simples. Ao seu país falta ferro e pedra e o número e variedade de árvores é pequeno, e geralmente estas árvores não são boas para fins construtivos além de, propriamente, a construção de casas. Esta carência de materiais brutos, juntamente com um abastecimento de comida deficiente, contrai laços sociais, atirando a gente de aldeia ou de acampamento para uma maior aproximação, num sentido moral, pois que, consequentemente, eles são altamente independentes e as suas actividades de pastorícia, caça, pesca e, num grau menor, agrícolas, são por necessidade tarefas colectivas. Isto torna-se especialmente visível na estação seca quando o gado de muitas famílias é mantido num curral comum e levado para as pastagens num único rebanho.

Assim, enquanto que num sentido estreito a unidade económica é o casal, as comunidades locais mais largas são, directa ou indirectamente, grupos cooperativos combinados para manter a existência, a corporação, possuindo fontes naturais e compartilhando-as na sua exploração. Nos grupos locais mais pequenos as funções cooperativas são mais directas e visíveis do que nos mais largos, mas a função colectiva de obterem para si as necessidades da vida das mesmas fontes existe no mesmo grau para todas as comunidades locais, do casal à tribo.

Estas comunidades locais são a família monogâmica ligada a uma única cabana, o casal ocupando uma única residência de família, o lugarejo, a aldeia, o acampamento, o distrito, as secções tribais de tamanho vário, o povo e a comunidade internacional cujos limites são um horizonte social de Nuer. Nós consideramos o casal e o lugarejo mais como grupos domésticos do que políticos e não os trataremos mais em pormenor.

A distribuição destas comunidades locais é, em grande parte, determinada por condições físicas, especialmente pela presença de terreno que fica acima do nível da cheia durante as chuvas, e de terreno com água permanente que resiste à seca. Em qualquer aldeia, o tamanho da população e o arranjo dos casais é determinado pela natureza do sítio. Quando alpendurados num cabeço isolado, os casais agrupam-se perto uns dos outros; quando se erguem em fila ao longo de uma cumeada ficam mais espaçados; quando se distribuem por uma faixa mais larga de terra mais alta, podem distar vários metros entre um lugarejo e o seguinte. Em qualquer aldeia, os casais encontram-se agrupados em agregados, ou aldeias, sendo os seus habitantes geralmente parentes próximos e esposos destes. Não é possível dar mais do que uma indicação grosseira do tamanho da população de uma aldeia, mas pode dizer-se que varia de cinquenta a várias centenas de almas. Como explicámos, as aldeias ficam separadas por várias milhas de savana.

Um agregado de aldeias que fica dentro de um raio e permite a sua fácil intercomunicação chama-se «distrito». Isto não é um grupo político porque pode apenas ser definido em relação a cada aldeia, uma vez que as mesmas aldeias podem incluir-se em mais do que um distrito; nós não consideramos uma comunidade local como um grupo político a não ser que a gente que o compreende se considera uma comunidade por contraste com outras comunidades da mesma espécie e assim sejam considerados pelos de fora. Porém, um distrito tende a coincidir com a secção tribal terciária e a sua teia de laços sociais é o que dá à secção muito da sua coesão. A gente do mesmo distrito compartilha muitas vezes dos mesmos acampamentos durante a seca e assistem aos casamentos e outras cerimónias uns dos outros. Casam entre si e daí se estabelecem entre eles muitas relações cognáticas afins que, como veremos mais tarde, cristalizam à volta do núcleo agnático.

As unidades políticas da terra Nuer — denominadas aldeias — agrupam-se em secções tribais. Existem algumas tribos muito pequenas a ocidente do Nilo que compreendem apenas algumas aldeias adjacentes. Nas tribos maiores para ocidente do Nilo e em todas as tribos a oriente dele, encontramos a área tribal dividida num número de secções territoriais separadas por tiras de terra desocupada, que separa as habitações mais próximas de tribos contíguas.

Como todos os Nuer deixam as suas aldeias para acampar perto de água, eles têm uma segunda distribuição na estação seca. Quando eles acampam perto de um rio, estes acampamentos às vezes sucedem-se

uns aos outros com diferença de algumas milhas, mas quando acampam junto de lagos inferiores umas vinte a trinta milhas separam muitas vezes um acampamento do que se lhe segue. O princípio territorial da estrutura política Nuer é profundamente modificada com a emigração sazonal. A gente que forma comunidades de aldeias separadas durante as chuvas podem juntar-se num acampamento comum durante as secas. Do mesmo modo, gente da mesma aldeia pode ir para acampamentos diferentes. Também se torna muitas vezes necessário, nas tribos maiores, os membros de uma aldeia atravessarem largas extensões do país, ocupado por outra comunidade de aldeias, para chegar junto da água e o seu acampamento pode ficar ainda perto de outras aldeias. Para evitar a perda completa dos seus rebanhos com a morrinha ou qualquer outra calamidade, os Nuer distribuem muitas vezes os animais por vários acampamentos. Na parte ocidental da terra Nuer, onde as tribos são geralmente mais pequenas do que a oriente do Nilo, há geralmente abundância de água e de pasto, e é possível, por conseguinte, às comunidades de aldeias das chuvas manterem um relativo isolamento durante a seca. Mas onde, como na tribo Lou a escassez de água e de pasto obriga a movimentos mais extensos e a uma maior concentração, as pessoas que ficam mais amplamente distribuídas podem ter um contacto social maior umas com as outras do que sucede na parte ocidental da terra Nuer. O isolamento e a autonomia das comunidades locais quebra-se pela necessidade económica e a influência do grupo político alarga-se. Este facto tem de ser considerado relativamente ao facto adicio-

nal de para leste do Nilo extensões maiores de terra elevada permitirem concentrações locais maiores durante as chuvas do que é usual a ocidente desse rio.

Além disto, a concentração sazonal oferece uma explicação, embora de maneira nenhuma completa, para a localização dos limites tribais, visto eles serem determinados não apenas pela distribuição das aldeias, mas também pela direcção para onde a gente se dirige nos seus movimentos para as pastagens da estação seca. Assim, as tribos do Vale Zera voltam para trás para o rio Zera e portanto não participam dos acampamentos com a tribo Lou, e aquela parte da tribo Lou que se dirige para este e nordeste fazem os seus acampamentos no rio Nyanding e na parte superior do Pibor e não compartilham as suas águas e pastagens com as tribos Jikany, que se dirigem à parte superior do Sobat e à inferior do Pibor. Mais ainda, algumas das tribos maiores Nuer são mesmo capazes de preservar um grau de unidade tribal sem órgãos governamentais e pode em parte atribuir-se à emigração sazonal, uma vez que, como atrás explicámos, as diferentes secções locais são forçadas pela severidade da latitude a um contacto mútuo e a desenvolverem uma atitude de indulgência e reconhecimento pelos interesses comuns. Do mesmo modo, uma secção tribal é um segmento distinto, não só por as suas aldeias ocuparem uma porção bem demarcada do seu território, mas também por nele terem as únicas pastagens da estação seca. A gente de uma secção move-se numa direcção e a gente de outra secção adjunta move-se numa direcção diferente. As concentrações da estação seca nunca são tribais, mas são

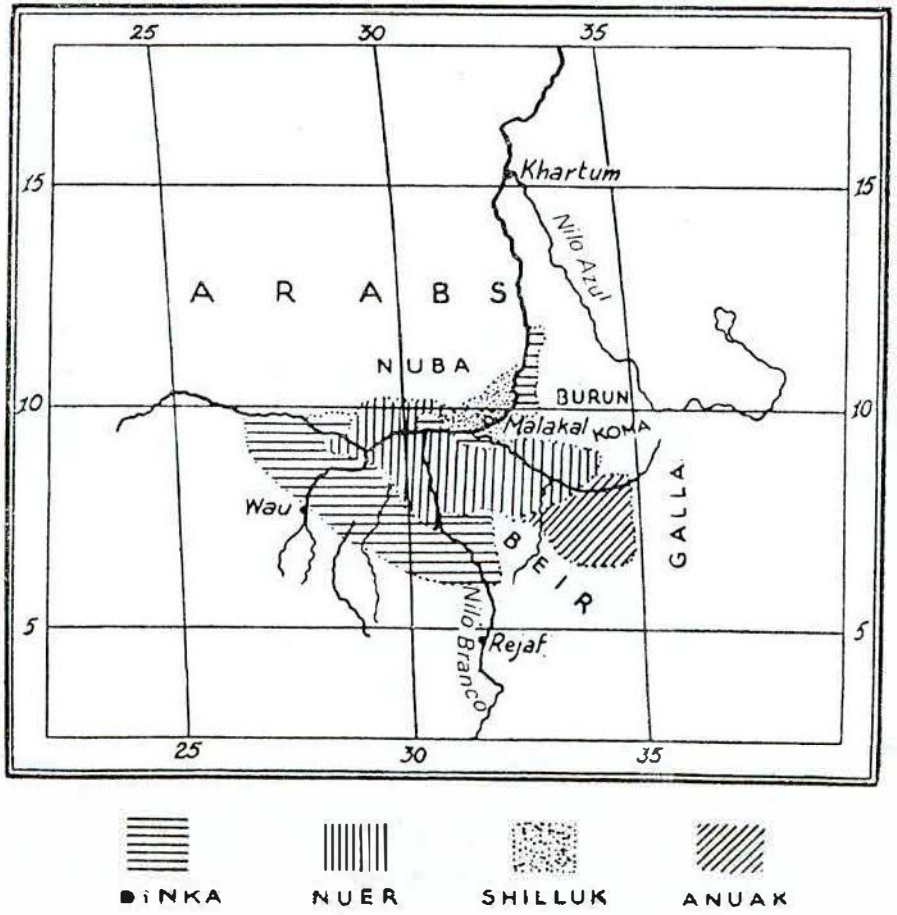
sempre seccionais, e em nenhum tempo nem em nenhuma área a população é densa. A população total Nuer anda à volta de 300 000. Eu não sei qual é a superfície total do país, mas a leste do Nilo, onde há, numa estimativa grosseira, uns 180 000 Nuer, diz-se que eles ocupam 26 000 milhas quadradas, com a baixa densidade de cerca de sete por milha quadrada. A densidade é provavelmente mais elevada a oeste do Nilo. Aqui há um elevado grau de concentração local.

Embora o movimento da estação seca produza mais inter-relações sociais entre os membros de diferentes secções tribais do que a distribuição da estação da chuva nos pode levar a esperar, estes contactos são principalmente individuais ou quando dizem respeito a grupos, só as comunidades locais mais pequenas, e não as secções tribais mais largas, entram em associações. Esta é provavelmente uma das razões para a falta de complexidade estrutural e da grande variação de tipos e de relações sociais entre os Nuer. Fora dos pequenos grupos de parentesco e de aldeia e de comunidades de acampamento, não há arranjos de cooperação económica e não há associações rituais organizadas. Excepto no que toca a aventuras militares ocasionais, a vida corporativa activa restringe-se a pequenos segmentos tribais.

II. SISTEMA TRIBAL

O que é uma tribo Nuer? A característica mais óbvia é a sua unidade territorial e exclusividade, e isto ainda era mais marcante antes da conquista

europeia do que agora. A população de uma tribo varia de algumas centenas entre algumas pequenas tribos a ocidente do Nilo — se estas se considerarem realmente como tribos, pois que muito pouca investigação se realizou nesta área — para cima de 5000 e o número maior ascende entre 30 000 e 45 000 almas. Cada tribo é economicamente auto-suficiente, tendo as suas pastagens próprias, abasteci-



mentos de água e pesqueiros, que só os seus membros têm direito de explorar. Têm um nome que é o símbolo da sua distinção. Os homens da tribo têm um sentido de patriotismo; são orgulhosos de serem membros da sua tribo e consideram-na superior às outras tribos. Cada tribo tem dentro dela um clã dominante que fornece uma estrutura de parentesco sobre a qual está edificado o agregado político. Cada um regula igualmente e com independência a sua organização de séries de idade. Nenhum dos atributos acima mencionados estabelece claramente uma distinção formal entre uma tribo e as suas divisões. A definição mais simples afirma que uma tribo é a mais larga comunidade que considera que as disputas entre os seus membros devem ser resolvidas por arbitragem e que deve unir-se contra outras comunidades da mesma espécie e contra estrangeiros. Sob estes dois aspectos não há grupo político maior do que a tribo e todos os grupos políticos mais pequenos são secções dela.

Dentro de uma tribo há um direito: existe um mecanismo para resolver as disputas e uma obrigação moral de acabar com elas mais cedo ou mais tarde.

Se um homem mata outro da sua tribo, é possível evitar ou encurtar um feudo com o pagamento de gado. Entre tribos não há meios de juntar as partes de uma disputa e a compensação nunca é pedida ou exigida. Assim, se um homem duma tribo mata outro de outra tribo, a retribuição só pode tomar a forma de guerra intertribal. Não se deve supor que os feudos dentro de uma tribo sejam fáceis de solucionar. Existe um considerável controle sujeito

a represálias dentro de uma aldeia, mas quanto maior for a comunidade local mais difícil se torna. Quando duas grandes divisões de uma tribo estão empenhadas num feudo, as probabilidades de arbitragem imediata e de solução são remotas. A força da lei varia com a distância na estrutura tribal que separa as pessoas em questão. Porém, até onde existir um sentido de comunidade e a norma legal for formalmente conhecida dentro de uma tribo, quaisquer que possam ser as inconsistências e contradições que surjam nas relações reais entre os homens da tribo, eles ainda se consideram um grupo unido. Assim, ou a contradição de feudos se sente e são resolvidos, mantendo-se por isso a unidade da tribo, ou permanecem tanto tempo por resolver que perdem toda a esperança e intenção de alguma vez os resolver e finalmente cessam de sentir que eles devem ser resolvidos, de modo que a tribo tende a fraccionar-se e surgem duas novas tribos. Nem se deve supor que os limites políticos da tribo são os limites da relação social. As pessoas deslocam-se livremente por toda a terra Nuer e se não tiverem incorrido na culpa de derramamento de sangue não são molestadas. Eles casam e, numa pequena medida, comerciam para além dos limites tribais, e visitam parentes que vivem fora da sua própria tribo. Muitas relações sociais, que não são especificamente políticas, ligam os membros de diferentes tribos. Só temos de mencionar que os mesmos clãs se encontram em tribos diferentes e que por toda a parte as séries de idade são coordenadas. Qualquer Nuer pode deixar a sua tribo e fixar-se numa nova tribo, da qual ele se torna um membro. Em tempo de paz, mesmo os

estrangeiros Dinka podem visitar a terra Nuer desarmados. Além disso, devemos reconhecer que toda a gente Nuer forma uma comunidade única, territorialmente indivisível, com cultura comum e sentimento de exclusividade. A sua língua comum e valores permitem uma pronta intercomunicação. Na verdade, podemos falar dos Nuer como de uma nação, embora só no sentido cultural, pois não há uma organização política comum ou administração central.

Além disso, sendo o grupo maior no qual se reconhece a obrigação legal, uma tribo é também o maior grupo que habitualmente prepara o ataque e a defesa. Os homens mais jovens da tribo iam, até recentemente, juntos para expedições de pilhagem contra os Dinka e empreendiam guerras contra outras tribos Nuer. As incursões aos Dinka eram muito frequentes; a guerra entre as tribos não é menos. Em teoria, se duas secções de tribos diferentes estavam envolvidas em hostilidades, cada uma delas podia contar com o apoio das outras secções da mesma tribo, mas na prática eles nem sempre aderiam. As tribos contíguas uniam-se algumas vezes contra os estrangeiros, especialmente contra os Dinka, embora não houvesse obrigação moral para assim ser, a aliança era de curta duração, e os aliados conduziam as suas operações independentemente, mesmo quando em colaboração. Presentemente, os Nuer têm a oeste e a sul fronteira com os Dinka, que parecem ter mais ou menos um sistema político como o seu, isto é, eles compreendem um amontoado de tribos sem governo centralizado. Desde os tempos mais distantes que os Nuer travaram combates com os Dinka e esti-

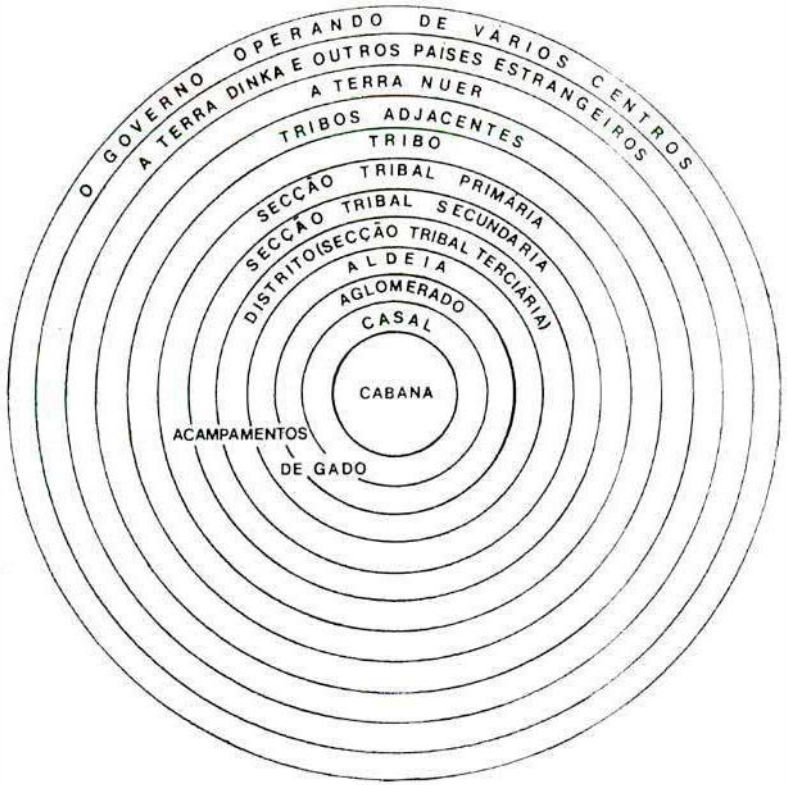


DIAGRAMA I

veram geralmente na ofensiva. Sabemos que durante a primeira metade do século passado ondas de Nuer irromperam do seu país a ocidente do Nilo para as terras Dinka a oriente desse rio, conquistaram e absorveram os habitantes na maioria do que agora é a Terra Nuer oriental (os Nuer distinguem entre **Nath cieng**, a «pátria», ou Nuer ocidental, e **Nath doar**, os «emigrados», ou Nuer oriental. A luta entre os dois povos continuou até aos tempos presentes mas parece não ter havido, se os mapas feitos pelos primeiros viajantes forem dignos de crédito, muita modificação do território durante os últimos cinquenta anos. Esta emigração para oriente, é um facto que

tem de ser tomado em conta, com as outras anteriores, se desejarmos saber porque é que as tribos orientais são maiores, territorial e numericamente do que as tribos ocidentais, pois pode supor-se que a luta de conquista, a fixação e absorção dos Dinka numa escala sem precedentes teve um certo efeito nas hordas migratórias.

Para o Norte, os Nuer estão em vários graus em contacto com os Árabes, os povos dos montes Nuba, o poderoso reino de Shilluk, e algumas pequenas comunidades em Darfung (Burun e Koma); enquanto para este e sudeste têm fronteira com os Galla da Etiópia, os Anuak e os Beir. Se bem que os Nuer tenham relações directas com estes povos, eles são hostis de carácter.

Os negreiros árabes do Norte do Sudão invadiram aqui e além as partes mais acessíveis da Terra Nuer na segunda metade do século dezanove, mas em nenhuma parte conseguiram a supremacia ou, na realidade, causaram grande impressão nos Nuer, que se lhes opuseram tão vigorosamente quando mais tarde resistiram ao Governo egípcio, que não empreendeu operações sérias contra eles. Semelhantemente, os Nuer trataram a Administração britânica com aberto desrespeito até que, em consequência de morosas operações militares entre 1928 e 1930, se quebrou a sua oposição e eles ficaram subordinados à administração efectiva. Com a excepção deste último episódio da sua história, os Nuer pode dizer-se que alcançaram nas suas relações exteriores um estado de equilíbrio e de mútua hostilidade que ganhava expressão de tempos a tempos na luta.

Uma tribo está dividida em segmentos territoriais que se consideram como comunidades separadas. Nós referimos as divisões de uma tribo de secções tribais primária, secundária e terciária. As secções primárias são segmentos de uma tribo, as secções secundárias são segmentos de uma secção primária e as secções terciárias são segmentos de uma secção secundária. Uma secção terciária está dividida em aldeias e as aldeias em grupos domésticos. Um membro da divisão terciária Z^2 da tribo B considera-se um membro da comunidade Z^2 em relação a Z^1, mas ele considera-se um membro do Y^2 e não de Z^2 em relação a Y^1. Do mesmo modo, considera-se um membro de Y, e não de Y^2, em relação a X. Ele considera-se um membro da tribo B, e não da sua secção primária Y, em relação à tribo A. Assim, num plano estrutural, há sempre contradição na definição de um grupo político, porque um homem é um membro dele em virtude de não ser membro de outros grupos do mesmo tipo de que ele está fora, e da mesma maneira ele não é um membro da mesma comunidade em virtude de ser membro de um segmento dela que está em oposição aos seus segmentos. Daqui, um homem contar como um membro de um grupo político numa dada situação e não como membro dele numa situação diferente, como é um membro de uma tribo em relação a outras tribos e não é um membro dele na medida em que o seu segmento da tribo se opõe a outros segmentos. Ao estudar a constituição política Nuer, é portanto essencial que a vejamos em conjunto com as dos seus inimigos

como um sistema político único, pois que a característica estrutural importante dos grupos políticos Nuer é a sua relatividade.

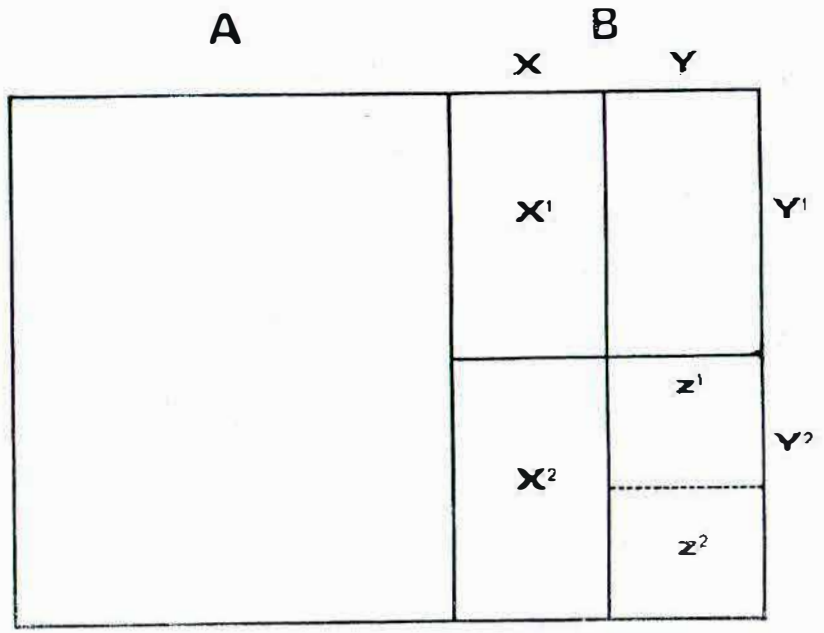


DIAGRAMA II

Um segmento tribal é um grupo político em relação a outros segmentos da mesma espécie, e eles juntos formam uma tribo só em relação a outras tribos Nuer e a tribos estrangeiras adjacentes que fazem parte do seu sistema político, e sem estas relações muito escasso significado se pode atribuir aos conceitos de «tribo» e «segmento tribal». A generalização que abarca todas as comunidades Nuer, das

maiores às mais pequenas, é que a distinção e individualidade de um grupo político se estabelece em relação a grupos da mesma espécie.

A relação entre tribos e entre segmentos de uma tribo que lhes dá unidade e distinção é de oposição. Entre tribos ou federações de tribos e povos estrangeiros esta oposição é expressa, do lado Nuer por qualquer preço, com desprezo e ataques contínuos, muitas vezes conduzidos de maneira brutal e implacável. Entre as tribos Nuer, a oposição é expressa por guerra verdadeira ou pela aceitação de que uma disputa não pode, e não deve, ser resolvida de outra maneira. Na guerra intertribal, porém, as mulheres e crianças nem são mortas nem reduzidas à escravidão. Entre os segmentos da mesma tribo, a oposição é expressa pela instituição do feudo. Uma luta entre pessoas da mesma aldeia ou acampamento restringe-se tanto quanto possível a uma luta de esgrima. A hostilidade e o modo de expressão destas diferentes relações varia segundo o grau e a forma que toma. Os feudos brotam frequentemente dentre secções da mesma tribo e são muitas vezes de longa duração. São mais difíceis de resolver quanto maiores forem as secções envolvidas.

Dentro de uma aldeia os feudos são facilmente resolvidos e dentro de uma secção tribal terciária resolvem-se mais cedo ou mais tarde, mas quando grupos ainda maiores estão envolvidos, eles podem nunca mais resolver-se, especialmente se muitas pessoas de cada um dos lados forem mortas nessa luta.

Uma secção tribal tem a maioria dos atributos de uma tribo: nome, sentido de patriotismo, uma linha-

gem dominante, distinção territorial, fontes económicas, e assim por diante. Cada uma é tribo miniatura, diferem das tribos apenas em tamanho, no grau de integração — e é no facto de se unirem para a guerra que se reconhece um princípio comum de justiça.

A força do sentimento associado com os grupos locais está sensivelmente em relação com o seu tamanho. O sentimento de unidade numa tribo é mais fraco do que o sentimento de unidade dentro das suas secções. Quanto mais pequeno é o grupo local, maiores são os contactos que os seus membros têm uns com os outros e mais estes contactos são cooperativos e necessários à manutenção da vida do grupo. Num grande grupo, como a tribo, os contactos são raros, curtos e de tipo limitado. Também quanto mais pequeno é o grupo, mais próximas e variadas são as relações entre os seus membros, sendo as relações residenciais apenas um fio numa teia de relações agnáticas, cognáticas e afins. As relações de sangue e casamento diminuem e tornam-se mais distantes quanto maior é o grupo.

É evidente que quando falamos de uma tribo Nuer, usamos um termo relativo, porque não é sempre fácil dizer, segundo os critérios que usamos, se estamos a tratar com uma tribo com dois segmentos primários ou com duas tribos. O sistema tribal como se define pela análise sociológica pode, portanto, apenas dizer-se que se aproxima de qualquer apresentação diagramática. Uma tribo é uma exemplificação de uma tendência segmentária que é característica da estrutura política como um todo. A razão porque falamos de grupos políticos, e da tribo em particular,

como grupos relativos e afirmamos que não são facilmente descritos em termos de morfologia política, está no facto de as relações políticas serem dinâmicas. Elas estão sempre a mudar numa direcção ou noutra. O movimento mais patente é para a separação. A tendência das tribos e das secções tribais para a cisão e oposição interna entre as suas partes é contrabalançado por uma tendência no sentido da fusão, da combinação ou amalgamento de grupos. Esta tendência para a fusão é inerente ao carácter segmentário da estrutura política Nuer, pois, embora qualquer grupo tenda a partir-se em zonas opostas, estas partes tendem a fundir-se em relação a outros grupos. Daqui, a fusão e cisão serem dois aspectos do mesmo princípio segmentário e a tribo Nuer e as suas divisões deverem entender-se como uma relação entre estas duas tendências contraditórias e, contudo, complementares. O ambiente físico, o modo de vida, a forma de distribuição, as fracas comunicações, a economia simples, etc., explicam em certa medida a incidência da divisão política, mas a tendência para a segmentação parece ser inerente à própria estrutura política.

III. SISTEMA DE LINHAGEM

A unidade tribal não pode avaliar-se por qualquer dos factos que até agora referimos, quer considerada isoladamente ou dentro do agregado, mas somente em referência ao sistema da linhagem. O clã Nuer não é um grupo indiferenciado de pessoas

que reconhecem o seu parentesco comum, como são muitos clãs africanos, mas é altamente segmentada. Os segmentos são estruturas genealógicas, e nós referimo-las, portanto, como linhagens e ao clã como um sistema exogâmico de linhagens que estabelecem a sua descendência com um antepassado comum. A característica definidora de uma linhagem é poder a relação de qualquer membro dela com outros membros expressar-se com exactidão em termos genealógicos. A sua relação com membros de outras linhagens do mesmo clã é, por conseguinte, também conhecida, visto as linhagens serem genealogicamente ligadas entre si. Assim, no diagrama a seguir, A é um clã que está segmentado nas linhagens máximas B e C e estas de novo bifurcam nas linhagens maiores D, E, F e G. Da mesma maneira, as linhagens menores H, I, J e K são segmentos de linhagens maiores E e F; e L, M, N e O são linhagens mínimas que são segmentos de linhagens menores H e J. Todo o clã é uma estrutura genealógica, isto é, as letras representam pessoas com quem o clã e os seus

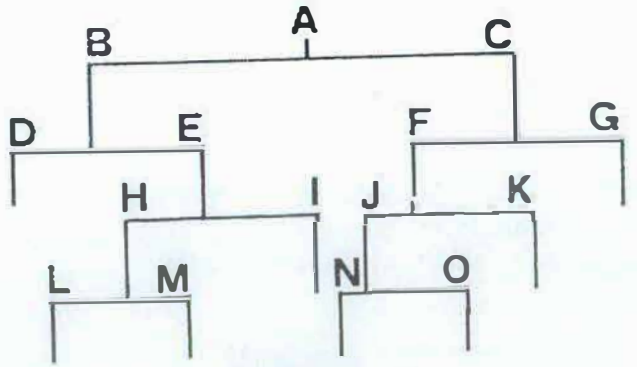


DIAGRAMA III

segmentos estabelecem a sua descendência, e dos quais muitas vezes tomam os seus nomes. Deve haver pelo menos vinte desses clãs na terra Nuer, sem tomar em conta os agnatas, e compreende todas as pessoas vivas descendentes, somente por via masculina, do fundador dessa linha particular. Logicamente, também inclui pessoas mortas, são apenas significadas na medida em que a sua posição genealógica explica a relação entre os vivos. Quanto mais largo é o parentesco agnático reconhecido, mais para trás se traça a descendência, de modo que a profundidade de uma linhagem está sempre em proporção com a sua extensão.

O clã Nuer, sendo deste modo altamente segmentado, tem muitas das características que nós encontrámos na estrutura tribal. As suas linhagens são grupos distintos apenas em relação uns aos outros. Assim, no diagrama, M é um grupo apenas por oposição a L, H é um grupo apenas por oposição a I, D é um grupo apenas por oposição a E, e assim por diante. Há sempre a fusão de linhagens colaterais do mesmo ramo em relação a um ramo colateral, como no diagrama, L e M não são já linhagens mínimas separadas, mas são uma linhagem menor única; H, em oposição a I, e D e E não são já linhagens maiores separadas, mas uma única linhagem máxima, B, em oposição a C. Daqui as duas linhagens que são iguais e opostas serem compostas em relação a uma terceira, de modo que um homem é um membro duma linhagem em relação a um certo grupo e não um membro dela em relação a um grupo diferente. As linhagens são assim essencialmente grupos

relativos, como secções tribais, e, como eles, são também grupos dinâmicos. Portanto, eles podem apenas ser descritos satisfatoriamente em termos de valores e situações.

As linhagens Nuer não são comunidades localizadas corpóreas, embora os seus membros muitas vezes tenham uma associação com uma localidade e falem da localidade como se ela fosse um grupo agnático exclusivo. Cada aldeia Nuer está associada com uma linhagem, e embora os seus membros compreendam muitas vezes uma pequena proporção da comunidade, é identificada com ela de tal maneira que podemos falar dela como de um agregado de pessoas amontoadas em torno de um núcleo agnático. O agregado identifica-se linguisticamente como o núcleo pela designação da comunidade da aldeia com o nome da linhagem. É apenas em referência a regras de exogamia e a certas actividades rituais que é preciso considerar as linhagens como grupos completamente autónomos. Geralmente, na vida social, elas funcionam dentro das comunidades locais, de todos os tamanhos da aldeia à tribo, e como parte delas. Não podemos aqui tratar as formas pelas quais os grupos residenciais se tornam numa teia de laços de parentesco — casamento, adopção e várias ficções — mas o resultado tende a ser que um grupo local é um agrupamento cognático em torno de um núcleo agnático, sendo as regras de exogamia o princípio operante nesta tendência. Os clãs Nuer estão muito dispersos por toda a parte, de modo que em qualquer aldeia ou acampamento se encontram representantes de diversos clãs. Linhagens pequenas moveram-se

livremente pela Terra Nuer, fixaram-se aqui e além, juntaram-se a outros elementos agnaticamente estranhos em comunidades locais. O movimento migratório e a absorção dos Dinka foram circunstâncias favoráveis à dispersão e mistura de clãs. Sendo um povo pastoral e conquistador e não tendo um culto ancestral, os Nuer nunca estiveram ligados a um sítio particular por necessidade ou sentimento.

Contudo, há uma estreita relação entre a estrutura política e o sistema clânico, para um clã, ou uma linhagem máxima, estar associada com cada tribo, em que ocupa uma posição dominante entre outros grupos agnáticos. Além disso, cada um dos seus segmentos tende a ficar associado com um segmento da tribo de tal maneira que há uma correspondência, e muitas vezes uma identificação linguística, entre as partes do clã e as partes da tribo. Assim, se compararmos os diagramas II e III e supusermos que o clã A é o clã dominante na tribo, então as linhas máximas B e C correspondem às secções primárias X e Y; as linhagens maiores D e E correspondem à secção secundária X^1 e X^2; as linhagens maiores F e G correspondem às secções secundárias Y^1 e Y^2; e as linhagens menores J e K correspondem às secções terciárias Z^1 e Z^2.

Falamos de um clã que é dominante numa tribo como o clã aristocrático, embora com excepção na periferia da expansão Nuer para leste, o seu predomínio dê mais prestígio do que privilégio. Os seus membros formam uma minoria — muitas vezes uma minoria muito pequena — na tribo. Nem todos os membros do clã aristocrático vivem na tribo onde é

dominante, mas muitos também se encontram noutras tribos. Nem todos os clãs estão associados com uma tribo desta maneira. Um homem é apenas um aristocrata numa tribo em que o seu clã é dominante. Se vive numa outra tribo, ele aí não é um aristocrata.

Há, consequentemente, em cada tribo alguma diferenciação social. Há aristocratas Nuer de outros clãs, e Dinka, mas estas camadas não são classe e as segunda e terceira são propriamente para se encarar mais como categorias do que como grupos. Os Dinka que têm sido absorvidos pela sociedade Nuer, foram na sua maioria incorporados no seu sistema de parentesco por adopção e casamento, e a conquista não levou ao desenvolvimento de classes ou castas. Isto talvez se possa atribuir ao facto de os Dinka, como os Nuer, serem principalmente pastoralistas e de noutros aspectos os seus modos de vida serem muito semelhantes.

Sem apresentarmos todas as provas e sem qualificarmos tudo, tentámos explicar a razão porque os clãs Nuer, especialmente os clãs dominantes, são segmentados em linhagens num grau maior do que é usual entre os povos africanos. No nosso ponto de vista, eles são segmentados porque a estrutura política a que eles correspondem é segmentada da maneira que descrevemos. As obrigações sociais entre os Nuer são expressas principalmente num idioma de parentesco e as inter-relações das comunidades locais dentro de uma tribo são definidas em termos de relação agnática. Portanto, uma tribo segmenta os segmentos do clã dentro dela e o ponto de separação entre as secções tribais torna-se ponto de di-

vergência na estrutura clânica das linhagens associadas com cada secção, porque, como vimos, os clãs e as suas linhagens não são grupos corpóreos distintos, mas estão incorporados em comunidades locais, através dos quais funcionam estruturalmente. Sendo este o caso, não surpreende que elas tomem a forma do Estado que lhes dá substância corpórea.

Os clãs que se encontram associados com as tribos têm geralmente uma extensão e profundidade de linhagem maiores do que os que não estão associados e quanto maior for a tribo mais significado esta associação tem para os Nuer. Nas tribos maiores, territorial e numericamente, e naquelas que se expandiram mais e assimilaram maior número de estrangeiros, como as tribos Lou e Gaajak oriental e Gaajok, que nós vemos prestar maior atenção à posição distinta e dominante dos clãs aristocráticos. Na verdade, não só as relações políticas afectam a forma estrutural do clã, dividindo em segmentos ao longo das linhas de divisão política, mas também o sistema clânico pode dizer-se ter uma acção correspondente sobre a estrutura política. Numa confusão de linhagens de origem clânica diferente e na teia amorfa de laços cognáticos, a estrutura política ganha forma consistente, com a linhagem de parentesco, por um clã — um único sistema de linhagens — passar a corresponder à tribo e à sua estrutura de segmentos opostos. Assim como um homem é um membro de um segmento tribal oposto a outros segmentos da mesma ordem e ao mesmo tempo um membro da tribo que abrange todos os segmentos, assim também ele é um membro de uma linhagem oposta a

outras linhagens da mesma ordem, sendo igualmente um membro do clã que abarca todas estas linhagens, e existe uma estrita correspondência entre estas duas séries de filiações, dado que a linhagem se incorpora no segmento e o clã na tribo. Sensivelmente, a diferença de estrutura clânica entre duas linhagens de um clã dominante tende a corresponder à diferença de estrutura tribal entre as duas secções a que estão associadas. Assim, o sistema de linhagens do clã dominante permite aos Nuer pensar que a sua tribo apresenta uma forma altamente consistente de estrutura clânica. Em cada segmento a teia dos laços de parentesco ganha unidade e coerência graças à sua relação comum com a linhagem do clã dominante que aí reside, e assim como estas linhagens separadas são compostas em relação a outros clãs, assim toda a tribo se constrói em torno do quadro agnático. Embora as secções tendam para se individualizarem e se fraccionarem, permanece sempre um valor agnático comum compartilhado pelas linhagens dominantes nelas contidas.

IV. SISTEMA DAS SÉRIES DE IDADE

Uma outra instituição tribal é o sistema das séries de idade, que socialmente é mais significativo entre os Nuer do que entre outros povos nilóticos do Sudão. Os rapazes Nuer passam para o grau de adultos ou de idade adulta por meio de um severo ordálio e de uma série de ritos que lhe estão ligados. Estas iniciações têm lugar sempre que há um número suficiente

de rapazes de cerca de catorze a dezasseis anos de idade numa aldeia ou distrito. Todos os jovens que tiverem sido iniciados em certo número sucessivo de anos pertencem a uma série de idade, havendo um intervalo de quatro anos entre a última chamada de iniciados de uma série e a primeira chamada da próxima série, e durante este intervalo nenhuns rapazes podem ser iniciados. O período da iniciação fica aberto por cerca de seis anos, de modo que, com os quatro anos do período de encerramento, há cerca de dez anos entre o começo de qualquer série de idade e o o começo da série que a precede ou lhe sucede. As séries de idade não se organizam por ciclos.

As séries de idade entre os Nuer são uma instituição tribal no sentido de que, nas tribos maiores de qualquer forma, todas as secções de uma tribo têm os mesmos períodos de abertura e encerramento e denominam as séries pelos mesmos nomes. Elas são também as instituições mais características de todas as instituições nacionais, pois as cicatrizes de iniciação são o sinal da sua comunhão e o símbolo da sua supremacia.

Em regra, embora cada tribo importante tenha a sua própria organização de séries de idade, as tribos adjacentes coordenam as suas séries nos períodos e nomenclatura, de maneira que os Nuer do Ocidente, e os Nuer do Oriente, e os Nuer do Centro tendem a inserir-se em três divisões a este respeito. Mas mesmo quando um homem viaja de um extremo da terra dos Nuer a outro, ele pode sempre e com facilidade compreender a série equivalente à sua numa dada área. O sistema de séries de idade, portanto, como o sistema

clânico, enquanto mantém uma cotação tribal, não está subordinado às linhas de clivagem política.

Existe geralmente em cada tribo um homem cujo privilégio é abrir e fechar os períodos de iniciação e dar a cada série o respectivo nome. Este homem pertence a uma daquelas linhagens que tem uma relação ritual especial com o gado e são conhecidos como «homens de gado». Ele inaugura e encerra os períodos de iniciação no seu próprio distrito, e outros distritos da sua tribo seguem este procedimento. Uma vez aberto um período, cada aldeia e distrito inicia os seus rapazes quando lhe aprouver.

As séries de idade não têm actividades corporativas e não pode dizer-se que tenham funções políticas específicas. Não há graus de «guerreiros» e «anciãos» ligados à administração do País, e as séries não são regimentos, porque um homem luta com os membros da sua comunidade local, independentemente da idade. Nos ritos de iniciação não há treino educativo ou moral. Não há liderança nas séries.

Provavelmente, nunca existem mais de seis séries de cada vez, visto que as seis séries sobrevivem cerca de setenta e cinco anos. Quando uma série desaparece o seu nome é lembrado apenas por uma geração. Cada série torna-se sénior à medida que os anos passam de modo que um homem como membro de um grupo eleva-se de junior a médio, e de médio à de sénior dentro da sua comunidade. A estratificação do sistema de séries de idade é assim mais uma exemplificação do princípio de segmentação que vimos ser uma característica dos sistemas políticos e de parentesco. Há mais estratificação dentro de cada

série, mas isto não confere grande importância, porque a série é vista pelos outros, como um grupo indivisível em relação a outras séries, e as suas divisões submergem logo que a série se torna sénior. Uma série depois de completa não sofre alterações quanto aos seus membros, mas as séries estão sempre a mudar das suas posições em relação ao sistema. Há também uma certa relatividade acerca destas séries estratificadas semelhante à que notamos nas secções tribais e clãs, pois que, enquanto guardam o seu distintivo, verifica-se por vezes a fusão situacional de duas séries em relação a uma terceira. Isto é especialmente nas festas. O facto de uma série ser encarada como junior ou igual depende não só da sua posição na estrutura de série de idade, mas também do **status** da terceira série envolvida em qualquer situação, uma tendência devida à conexão entre séries de idade e gerações.

A acção mais evidente das séries de idade está na determinação do comportamento e na maneira como os deveres e os privilégios se efectivam durante a transição de rapaz para homem adulto. Também em virtude da posição da sua série na estrutura, cada homem Nuer goza de **status** de senioridade, igualdade, ou junioridade para com qualquer outro homem Nuer. Alguns homens são seus «filhos», outros seus «irmãos» e outros seus «pais». Sem entrar aqui em mais detalhes, podemos dizer que a atitude de um homem para com outros homens da comunidade é largamente determinada pelas posições respectivas do sistema das séries de idade. E daí as relações de idade e as relações de parentesco serem as determinantes estruturais do comportamento. O sistema das séries de idade pode, além disso, ser encarado como uma instituição política, visto ser, em larga medida, tribalmente segmentado dividir a tribo — no que toca aos membros masculinos envolvidos — em grupos, baseados na idade, que estão numa relação definida de uns para os outros. Nós não consideramos, porém, que haja um acordo directo com a estrutura tribal, baseado na segmentação territorial, que referimos. O sistema político-territorial e o sistema das séries de idade são em si ambos consistentes e em certa medida sobrepõem-se, mas não são interdependentes.

V. FEUDOS E OUTRAS DISPUTAS

O sistema político é largamente operacional, julgamos, através da instituição do feudo regulada por um mecanismo conhecido por «o Chefe da Pele de Leopardo», um título que fixamos, embora a designação de «chefe» seja susceptível de conduzir em erro. Esta pessoa é um daqueles especialistas que dotados de capacidade ritual estão ligados aos vários sectores e da vida social e da natureza entre os Nuer.

Os chefes da pele de leopardo pertencem apenas a certas linhagens, embora nem todos os membros destas linhagens utilizem os seus poderes rituais hereditários. Na maior parte da Terra Nuer, as linhagens não são ramos de clãs dominantes.

Quando um homem matou um outro, ele deve imediatamente ir a um chefe, que lhe golpeia o braço de modo a que o sangue possa correr. Antes que esta

marca de Caim tenha sido feita, o homicida não pode comer nem beber. Se ele teme a vingança, como normalmente é o caso, ele permanece em casa do chefe por ser santuário. Dentro dos próximos meses seguintes o chefe deduz dos parentes do homicida se eles estão preparados para pagar a compensação a fim de evitar um feudo e persuade os parentes do homem morto de que eles devem aceitar a compensação. Durante este período, nenhuma das partes pode comer ou beber pelos mesmos recipientes da outra e eles não podem, por conseguinte, comer na casa da mesma terceira pessoa. Então, o chefe reúne o gado — até muito recentemente eram umas quarenta a cinquenta cabeças — e leva-as para a casa do homem morto, onde ele realiza vários sacrifícios de limpeza e expiação. Este é o procedimento para resolver um feudo, e antes da actual administração teve de usar-se muitas vezes, pois os Nuer são um povo turbulento que preza a coragem como a virtude mais alta e atingem no combate a forma mais acabada.

Numa descrição tão sucinta, pode dar-se a impressão de que o chefe julga o caso e força a aceitar a sua decisão. Nada podia estar mais longe dos factos. Não se pede que o chefe faça um julgamento. Não ocorreria aos Nuer fazer este pedido. Parece que ele força os parentes do homem morto a aceitarem a compensação pela sua insistência, mesmo a ponto de ameaçar amaldiçoá-los, mas é por uma convenção estabelecida que ele procede assim, de modo a que os parentes despojados possam conservar o seu prestígio. O que parece que realmente

contava era o reconhecimento dos laços comunitários entre as partes em questão; daqui a obrigação moral de resolver o assunto pela aceitação de um pagamento tradicional, e o desejo de ambos os lados, de evitar, a todo o custo, maiores hostilidades. Directamente um feudo só afectava parentes próximos agnáticos de ambos os lados. Não se exercia vingança sobre cognatas ou agnatas distantes de uma pessoa. No entanto, nós acreditamos que o feudo tivesse uma cotação social mais larga e aí reside o seu significado político. Devemos primeiro reconhecer que os feudos são mais facilmente resolvidos quanto menor for o grupo implicado. Quando um homem mata um parente próximo ou um vizinho próximo, o assunto é rapidamente encerrado com compensação, muitas vezes a uma escala reduzida, oferecida e aceite, porque quando se dá um homicídio dentro de uma aldeia a opinião pública exige uma resolução rápida, visto ser óbvio para todos que, se se permitisse a vingança, a vida corporativa seria impossível. No outro extremo da escala, quando se dá um homicídio entre as secções primária ou secundária de uma tribo, há pouca probabilidade de uma resolução rápida e, devido à distância, a vingança não é fácil de levar a cabo, de modo que se acumulam os feudos por resolver. Tais homicídios são geralmente o resultado de lutas intertribais em que várias pessoas são mortas. Isto não só aumenta a dificuldade de solução, mas continua entre as secções a hostilidade mútua que ocasionou a luta, porque não são apenas os parentes agnáticos próximos do morto a estarem envolvidos, mas comunidades locais inteiras. O feudo, como uma escolha

entre vingança directa e aceitação de compensação, sem a necessidade de resolução imediata, mas exigindo uma eventual conclusão, é especialmente uma condição que floresce entre aldeias do mesmo distrito. Os parentes do homem morto estão suficientemente perto para lutar com os parentes do criminoso e suficientemente longe para permitir um estado permanente de hostilidade entre as comunidades locais às quais as partes pertencem, pois que comunidades inteiras ficam necessariamente envolvidas, embora não estejam sujeitas aos rígidos tabus que um homicídio impõe aos parentes agnáticos próximos do assassino e do morto, nem são ameaçados de vingança. No entanto, os seus membros estão, em geral, intimamente ligados por laços cognáticos ou afins aos principais e devem ajudá-los em caso de luta aberta. Ao mesmo tempo, estas comunidades têm contactos sociais frequentes, de modo que eventualmente o mecanismo do chefe da pele de leopardo tem de se empregar para impedir o seu completo desconjuntamento. Assim, o feudo toma uma feição política e expressa a hostilidade entre segmentos políticos. A oposição equilibrada dos segmentos políticos é, assim o cremos, largamente mantida pela instituição do feudo que permite um estado de hostilidade latente entre as comunidades locais, mas consente também a fusão num grupo maior. Nós dizemos que a hostilidade é latente porque mesmo quando um feudo prossegue não há um comportamento ininterrupto para executar a vingança, mas os parentes do morto podem aproveitar qualquer oportunidade que se lhes apresente para realizarem o seu propósito

e também porque, mesmo quando a compensação foi aceite, a ferida agrava-se e o feudo pode, a despeito da resolução, explodir de novo, porque os Nuer reconhecem que pelo sentimento um feudo continua sempre. O chefe da pele de leopardo pode também agir como medianeiro nas disputas que digam respeito à posse de gado, e com os anciãos de ambos os lados podem expressar a sua opinião sobre o merecimento de um caso. Mas o chefe não convoca os seus defensores porque ele não tem tribunal nem jurisdição e, além disso, não tem meios para compelir a uma concordância. Tudo quanto ele pode fazer é ir com o queixoso e alguns anciãos da sua comunidade a casa do acusado e pedir a ele e aos seus parentes para discutirem o assunto. Apenas se ambos os lados se quiserem submeter a arbitragem, ele poderá resolver. Embora o chefe, após consulta com os anciãos, possa dar também um veredicto, sendo este veredicto por concordância geral e em larga medida, portanto, provém de um reconhecimento pela parte do acusado ou do queixoso de que a outra parte tem a justiça do seu lado. Porém, só muito raramente é que um chefe é solicitado para actuar como medianeiro, e não há ninguém mais que tenha autoridade para intervir nas disputas, que se resolvem por outros métodos sem ser os legais.

No sentido restrito da palavra, os Nuer não têm direito. Não existem funções legislativas ou judiciais. Há pagamentos convencionais considerados devidos a um homem que sofreu certas injúrias — adultério com a sua mulher, fornicação com a sua filha, roubo,

membros partidos, etc., mas estes não constituem um sistema legal, pois não existe uma autoridade imparcial constituída que decida sobre os direitos e os danos de uma disputa e não há poder externo para fazer executar uma decisão que seja dada. Se um homem tem a razão do seu lado, e, por virtude disso, obtém o apoio dos seus parentes e eles estão preparados para usar da força, tem uma boa probabilidade de obter o que lhe é devido, se as partes viverem perto uma da outra. A maneira usual de obter aquilo que lhe é devido é ir ao curral do devedor e tirar o seu gado. Resistir é correr o risco de homicídio e feudo. Parece que a resolução de uma disputa e a maneira de a resolver dependem em grande parte das posições relativas das pessoas ligadas pelo parentesco e pelo sistema das séries de idade e a distância entre as suas comunidades na estrutura tribal. Em teoria, pode obter-se recompensa de qualquer membro da tribo, mas, de facto, há muito poucas probabilidades de assim proceder, a não ser que ele seja um membro da comunidade local dessa pessoa e um seu parente. A força da «lei» varia com a posição das partes na estrutura política, e assim a «lei» Nuer é essencialmente relativa, como a própria estrutura.

Durante o ano que passei com os Nuer, nunca ouvi um caso ser conduzido quer por um indivíduo quer por um conselho de anciãos, e colhi a impressão de que é muito raro para um homem obter justiça, a não ser pela força ou ameaças de força. Mas se os Nuer não têm direito, do mesmo modo carecem de um governo. O chefe da pele de leopardo não é uma autoridade política e o «homem do gado» e

outros agentes rituais (especialistas totémicos, fazedores de chuva, possuidores de fetiche, mágicos, bruxos, etc.) não têm **status** político nem funções, embora se possam tornar proeminentes e ser temidos na sua localidade. Os homens mais influentes de uma aldeia são, geralmente, os chefes de famílias conjuntas — especialmente se são ricos em gado — de carácter forte e membros do clã aristocrático. Mas não têm **status** ou função claramente definida. Cada Nuer, como produto de uma educação dura e igualitária, profundamente democrática e facilmente irritável até à violência, considera-se tão bom como o seu vizinho e as famílias conjuntas, regulam os seus assuntos como lhes apraz. Mesmo nas incursões, há muito pouca organização, e a chefia restringe-se à esfera da luta e nem é institucionalizada nem permanente. Tem um significado político apenas quando as incursões são controladas e organizadas pelos profetas. Nenhuns especialistas Nuer se podem dizer agentes políticos e representar ou simbolizar, a unidade e exclusividade de grupos locais, e, à parte os profetas, nenhum pode dizer-se que tenha mais do que proeminência local. Todos os chefes, neste sentido vago de pessoas influentes numa localidade, são adultos, e, excepto no caso de uma profetisa ocasional, são todos homens.

Devido ao facto dos profetas Nuer terem sido os focos da oposição ao governo, eles caíram em desgraça e os mais influentes deles estavam restringidos ou na obscuridade, durante a minha visita à Terra Nuer, de modo que não pude fazer observação detalhada sobre o seu comportamento. Os Nuer são

unânimes em afirmar que não se levantaram muito antes do fim do século passado e há algumas provas que sugerem que o seu surgimento está relacionado com a difusão do Mandismo. Embora isso possa não ser assim, não há dúvida que profetas poderosos surgiram ao tempo da invasão árabe na Terra Nuer e que na altura da conquista britânica eles eram mais respeitados e tinham uma influência maior do que quaisquer outras pessoas. Não se empreendiam incursões extensas sem a sua sanção e muitas vezes eram eles que os conduziam, recebiam parte do espólio e, em certa medida, supervisavam a distribuição do resto. Embora pareça haver boas provas de que os primeiros profetas não eram agentes rituais, alguns dos últimos parece terem principiado a resolver as disputas, a qualquer custo nos seus próprios distritos. Contudo, a sua importância política principal está antes noutra parte qualquer. Pela primeira vez uma pessoa singular simbolizava, mesmo sob uma forma principalmente espiritual, a unidade de uma tribo, porque os profetas eram essencialmente figuras tribais, embora — e este facto é também de grande importância política — a sua influência muitas vezes se estendia além dos limites tribais e trazia um grau maior de unidade com as tribos adjacentes do que parecia ter existido até então. Ao acrescentarmos que havia uma tendência para os dons espirituais dos profetas passarem, com a morte deles, para os seus filhos, sentimo-nos justificados em dizer que estava a dar-se um desenvolvimento no sentido de uma federação entre as tribos num grau mais elevado e para o surgimento da chefia política, e explicarmos estas

mudanças, apoiando-os nas invasões árabes e europeia. A oposição entre os Nuer e os seus vizinhos tinha sido sempre seccional. Eles eram agora confrontados por um inimigo comum mais poderoso. Quando o Governo derrubou os profetas, este desenvolvimento controlou-se.

VI. CONCLUSÃO

Descrevemos sucintamente e analisámos o que consideramos ser a estrutura política Nuer: as relações entre os segmentos territoriais dentro de um sistema territorial e as relações entre eles e outros sistemas sociais dentro de uma inteira estrutura social. Examinámos as relações intertribais e as relações entre segmentos tribais. São estas relações, juntamente com os contactos tribais e intertribais com povos estrangeiros, que definimos como o sistema político Nuer. Na vida social, o político combina-se com outros sistemas, particularmente o sistema clânico e o sistema das séries de idade, e nós considerámos a relação que eles concedem à estrutura política. Mencionámos aqueles especialíssimos rituais que têm significação política. Relacionámos o sistema político com as condições ambientais e as formas de vida.

A constituição Nuer é altamente individualista e libertária. É um Estado acéfalo, a que faltam órgãos legislativos, judiciais e executivos. Contudo, está longe de ser caótico. Tem uma forma persistente e coerente a que poderia chamar-se «anarquia orde-

nada». A ausência do governo centralizado e de burocracia na nação, na tribo e nos segmentos tribais — pois mesmo na aldeia a autoridade não está investida em ninguém — é menos notável do que a ausência de quaisquer pessoas que representem a unidade e exclusividade destes grupos.

Não é possível apenas através de um estudo da sociedade Nuer, se acaso fosse possível, explicar a presença e ausência de instituições políticas em termos da sua relação funcional com outras instituições. O mais que podemos dizer é que certas características sociais parecem ser consistentes. As condições ambienciais, o modo de vida, a distribuição territorial e a forma de segmentação política parecem ser consistentes. Assim, também a presença de clãs com estrutura genealógica e um sistema desenvolvido de séries de idade parecem seguir paralelamente com a ausência de autoridade política e de estratificação de classes. Estudos comparativos mostrarão simplesmente se as generalizações deste género são verdadeiras e, além disso, se são úteis. Não podemos aqui discutir estas questões e diremos apenas, ao concluir, que a consistência apreendida na estrutura política Nuer se trata mais de um processo do que de morfologia. O processo nas tendências complementares para a separação e fusão que, operando semelhantemente em todos os grupos por uma série de inclusões e exclusões que são controladas pela situação social em mutação, nos permite falar de um sistema e dizer que este sistema é caracteristicamente definido pela relatividade e oposição dos seus segmentos.

BIBLIOGRAFIA SUPLEMENTAR

I. SCHAPERA: **Tribal Legislation Among the Tswana of the Bechuanaland Protectorate**. L.S.E. Monographs on Social Anthropology. N.° 9, 1943.

Land Tenure inthe Bechuanaland Protectorate, Lovedale, Press, 1945.

The Tswana, International African Institute, 1953.

Handbook of Tswana Law and Custom, Oxford University Press, 2.ª Ed., 1955.

S. F. NADEL: **A Black Byzantium**, Oxford University Press, 1942.

M. FORTES: **The Dynamics of Clanship Among the Tallensi**, Oxford University Press, 1945.

The Web of Kinship Among the Tallensi, Oxford University Press, 1949.

E. E. EVANS-PRITCHARD: **The Nuer**. Clarendon Press, 1941.

G. WAGNER: **The Bantu of North Kavirondo**, Volume I, 1949, Volume II, 1956, Oxford University Press.

ÍNDICE ALFABÉTICO

Abachwezi, 230 e segs., 252, 283, 290.

Abahinda, dinastia, 229-230, 288.

Abakungu, 255-7, 268.

Abatoro, 245-6, 273-275.

Abatware, 257-8.

Acessão, guerra da, 257, 262, 284, 287-291.

Adivinhação e adivinhas, 266, 272, 278-9, 291.

Administração, Bemba, 204-210.
Europeia, 48-9, 132.
Inglesa, no Banyankole, 291.
Ngwato, 48, 116, 154, 158--160.
Nuer, 477 e segs.
Tallensi, 456 e segs.
Zulo, 65-66, 82, 99.

África do Sul, 63-115.

Agriculturalistas e Agriculturalismo, 36, 183-5, 227-292.

Aldeias, Bemba, 167-170, 174--180, 185-6.
Kede, 306-7, 318-9.
Ngwato, 117-8, 121-2.
Nuer, 470-472, 474-475, 485--486.

Alimentos, 268, 273, 278.

Anciãos, Bantos de Kavirondo, 365 e segs.
Ngwato, 68, 79 e segs.
Tallensi, 416, 431-433, 435.

Ankole, 227-292.

Bagyendanwa, 274-284, 286-7.

Bahima e Bairu (ou Muhima e Mwiru), 233-252

Bakabilo (hereditários dos chefes supremos), 189-193, 206--209, 211, 212.

Bakiga, 242.

Banto, 89, 165-7, 182-5, 211. 220
do Kavirondo, 347-412.

Banyankole, 32, 37-8, 227-292.

Barotse, 219, 224.

Basuto, 65, 226.

Basutolândia, 133.

Bechuanalândia, 117-162.

Bemba, 8, 10, 28, 32, 163-226
Birwa, 118-9.
Bisa, 168, 183, 211.
Bruxaria (Ver **Feiticeiros e Feitiçaria**)

Cabeças 121-3, 142-4, 149--152, 174-5, 190.
Bafilolo, 174-5, 206.
Batlanka, 153-4.
comuns, 153-4.
deveres dos, 122-4, 196, 198.
Casamento, 185, 272, 279, 280.
e intercasamento, 242-3, 246.
Kede, 332-333.
Muhima e Mwiru, 242-3, 246.
Ngwato, 150-1.
Zulo, 64-8, 81, 95-6.
Castigos (ver **Sanções**).
Cerimónias, 53, 58, 72-4, 125, 141, 191, 201, 207-209
de acessão, 275, 289
de iniciação, 146, 183
(Ver ainda **Festas; Rituais**)
Cerveja, 200, 202, 262, 267-8, 278, 337
Cetshwayo, rei da Zululândia, 65-66, 72, 75, 82
Cewa, 169
Chefes e Chefatura, 40-43, 64, 71-2, 92-3, 118-9, 239-242, 297 e segs.
e seus súbditos, 92-3, 95-9, 124
Banyankole, 244, 248, 250, 255-6, 259-260, 277
abakungu, 255-6, 259, 268
Bemba, 163, 175, 182-226
poderes dos chefes, 198--203
supremos, 158-9, 163, 165, 182-6, 206
subchefes, 163, 165, 206
territoriais, 163, 206
Kede, 309, 311-7, 323-5, 339, 343
Ngwato, 118-124, 138-141, 144
poderes dos chefes, 138--141, 144
supremos, 219
parentes dos, 156-8, 178--180
Tallensi, 440 e segs.
tributo aos chefes, 266--274
Zulo, 70-73
poderes dos chefes, 85-7
Chuva, manda ou fazedores de, 369, 384, 429
Circuncisão, 357, 359, 365, 367
Clãs, 229, 255-6, 267
Bantos do Kavirondo, 365--368, 371 e segs.
subclãs, 366, 416 e segs.
Bemba, 165, 170-3, 174-185
Nuer, 488 e segs.
patrilineares, 64
Tallensi, 416 e segs.
Zulo, 68-72, 76, 78
Clientela (**okutoizha**), 240-3, 249, 270-2

Comércio entre os Kede, 300--304
Companhia Britânica da África do Sul, 214
Concubinas, 242-3, 260-1
Conselhos e funcionários, 43, 211
Bantos do Kavirondo, 382
Banyankole, 253
Bemba, 206-7, 224-226
Kede, 311-313
Ngwato, 133-140, 150
Zulo, 77, 87
(Ver **Bakabilo; Kgotla**)
Contendas, 90-1, 157
Costumes dos Bantos do Kavirondo, 359
Crimes, 130, 135-6, 248, 250, 321-2
(Ver **Ofensas**)
Cristandade, 108, 126, 156, 217-9
Cultos, 282-285
ancestrais, 437
Bagyendawa, 274-285
Emandwa, 229, 263-4, 283, 290
Cultura, 28, 38-40

Descendência, dogma da, 186-192
Dingane, rei da Zululândia, 65, 79, 92
Dinka, 39
Dinuzulu, 67-8, 82, 100

Economia, 36-8
Kede, 300-304, 332-3
(Ver **Riqueza**)
Educação entre os Ngwato, 117
ekyibumba, 286-288
ekyitoro, 273-4
Emandwa, 259, 263, 272, 282, 283, 290
Engabirano, 267, 269
Enganzi (Favorito do Chefe), 268, 272
El Kony, 348, 393, 400
Escravos e Escravatura, 193, 210, 237, 239, 246-251, 260, 308, 424
Espíritos ancestrais, 73, 148, 172, 179, 198, 233, 242, 288, 290, 356, 371, 405, 419, 431, 437
Exército, Ngwato, 140, 146
Zulo, 64
(Ver **Regimentos**)
Exogamia, 352, 363, 372, 420, 465

Famílias extensas, 239, 245, 248-250
grupos de, 119-120, 125
(Ver **Linhagem**)
Feitiçaria e Feiticeiros, 73, 87, 98, 252, 260, 358
Fertilidade, nas mulheres, 279--281

Festas e Festividades
(Ver **Cerimónias**)
Feudos, 90, 150
Filhos, 180-1, 278-280
Fixação dos Kede, 304-310
(Ver **Aldeias**)
Força organizada, 46-7
Fulani, 325-327

Gaajak, 494
Gado, 65, 69, 79, 87, 184, 228, 231-2, 235-240, 242-4, 246-250, 252-4, 257, 262, 264, 266, 269, 272, 280, 281, 287
incursões por causa do, 64, 87, 232, 235-7, 246, 252, 254, 262, 266, 269, 272, 281, 287
Gishu, 349, 391
Gorisi (Nankansi), 414, 415, 423, 425
Governo Indirecto, 27, 48-9, 166, 214, 221
Governos distritais dos Ngwato, 125, 128, 146
Guerra, 386 e segs.
entre os Tallensi, 417-419
Guerreiros, 231, 236, 238, 243-245
Zulo, 64-65
(Ver **Regimentos**)

Herança, chefado e, 127, 402, 419-420
deveres oficiais e, 106, 121, 134, 138-143
Herero, 119, 120

Icalo, 177-180, 202, 204, 209, 210
Indunas, 76-7, 92-5

Jaluo, 349
Jikany, 476

Kaa, 119, 120, 151
Kakanda, 304
Kalaka, 119, 120, 146
Kede, 28, 32, 37, 59, 295-344
grupos, 299-302
Kgalagadi, 119, 120, 152
Kgama III, 118, 125, 127, 139, 141-3, 150-2, 154-6, 158
Kgotla (lugar de conselho), 121, 140, 144-5
Khurutshe, 119, 120, 151
Kpeem (sénior masculino da linhagem), 434-437
Kraals (reais de Banyankole), 251-266
Kuba, 119, 120
Kusaasi, 414
Kwena, 119

Lala, 168
Leis (jurisdição), 79-82
Bantos do Kavirondo, 375-390
Kede, 310-323
Nuer, 500-501

Linhagem, sistemas de, 31-33, 38-40, 419, 433-437
grupos de, 163-165, 170, 172-176, 398-399
Logoli, 31-6, 46-9, 59, 347-354
Lou, 475-476, 494
Luba, 168-9
Lund, 168
Lungu, 168
Luo, 348, 349

Magia e Mágicos, 73-4, 141, 186, 188-9, 201-2, 266, 275-6, 287-9
Magistrados na Zululândia, 102-4, 106-9
Mamprusi, 413, 425, 430
Marama, 391
Masai, 236, 237, 393
Matrilinear, tribo, 170-173, 185-9
Matrilocal, casamento, 170-3
Mavi, 399
Medicinas, 94
Mensageiros reais, 86, 144-5, 200, 204-5, 212
Missões e Missionários, 140, 144, 217-9
Misticismo Africano Nativo, 50-3, 58-9
Mosuor, 424-425
Mosuorbiis, 425, 432, 442
Mpande, rei da Zululândia, 63, 65-6, 72, 77, 79-80, 85, 99
Mugabe, 240-3, 244-6, 248-51, 253-292
Mulheres, 279, 280
Ngwato, regimento de, 146, 147
de linha real, 180, 187-8, 255-8, 285-6

Nabya, 119, 120
Nammam, 414
Namoos, 424-426, 443
Nandi, 349, 399, 412
Ndahura, 231
Nguni, 64, 70, 205
Ngwato, 32-3, 35-8, 46, 61-2, 117-162
Nigéria, norte da, 295-344
Nuer, 32-38, 40, 46-7, 51, 53, 59, 60
Nupa, 35, 295, 312, 321, 323, 333
Nyala (Kabras), 400, 412
Nyangori, 349
Nyole, 353, 369, 398-399

Ofensas, 134-137, 215
(Ver **Crimes**)
Ofertas e presentes, 263, 277-280
(Ver **Sacrifícios**)

Pastorícia e pastoralistas, 36, 64, 227-292

Patrilinear, tribo, 64, 286, 289
Pedi, 119
Phaleng, 119, 120
Política, organização, 31-35, 350-355
Banto, 163-167
Bantos do Kavirondo, 347--412
Banyankole, 239-250
Bemba, 163-226
dois tipos de, 31-33
Icalo, 177-180
Kede, 310-346
Ngwato, 128-147
Nuer, 477-506
Tallensi, 416-436
território e, 31-35
três tipos de, 33-35
Zulo, 63-115
Política, filosofia, 30-31
Poligamia, 122, 139, 148-9, 151, 172
População, 35, 36, 349-350
Bantos do Kavirondo, 348
Bemba, 35, 167
Kede, 296-7
Logoli, 347-350
Ngwato, 35, 118, 133
Nuer, 470-477
Tallensi, 413-415, 423
Vugusu, 347-350
Zulo, 35, 83
Preço da noiva, 80, 97, 99, 124, 148-156, 242-243, 2600-261, 372
(Ver **Casamento**)
Proclamação da Administração Nativa (1934), 135-7, 143, 148, 159
Procriação, teoria Bemba da, 186-192
Profetas de sonhos, 358-360, 406-407
Purificação, 191, 202, 290

Qwabe, 70, 82, 110
Quénia, 347-412

Reinado, sistemas de, 38-60, 349-350, 352, 371-375, 390--400, 419-426
Reis e reinados, 38-60, 231
Banyankole, 238-239
Regimentos, 183, 240-1, 257, 265-6
Ngwato, 146-7
Zulo, 65, 74-6, 99
Relíquias sagradas, 178, 188, 190-1, 201, 207, 313, 336
Religião, 263, 295
Kede, 335-338
Tale, 437-440
Reservas, 98, 117, 133-4
Riqueza, 35-40, 95-100, 112, 151--152, 202-203, 401-403, 433
Rituais, 186, 188-192, 201, 207--209, 264, 290-1, 335-6
Rodésia, nordeste da, 163-226
Rotse, 119, 120
Ruhinda, 233, 251, 289

Sacerdotes e sacerdócio, 175, 181, 185
chefes e, 148-152, 164, 178
Sacrifícios, 182, 336, 350, 356--358, 364, 437-440, 446-451, 465, 500
Sanções, 50 52-3, 215-6
Bemba, 200, 203
Kede, 312
Zulo, 88, 92-5
Sangue, vingança de, 241, 244, 246-8, 254
Santuários (Ver Relíquias **Sagradas**)
Sarwa, 119, 120, 152
Sekgoma I, 150, 154, 156
II, 146, 155, 157
Seleka, 119, 120
Sexo, relações de, 190, 199, 207
Shaka, 44, 64, 68, 73-4, 79, 80, 82-4
Shona, 199
Símbolos, 50-60
Sistemas de idade, 329-331, 371-375, 380, 401-402, 495-499
Sociedades secretas, 183
Sociologia, estrutura política, 50-60, 291-2, 329, 331
Bemba, 165-174
Kede, 329-331
Tallensi, 416-417, 419-426 469-472
Satho, 205, 209
do Norte, 119
Ocidental, 116
Suazilândia, 133
Subia, 119, 120
Sucessão, 185-192, 193-6
Banyankole, 285-291
Kede, 314-6
Ngwato, 148-150
Zulo, 83-5
Sudão, 469-509
Swazi, 65, 110, 165, 178, 209, 226

Tabus, 182, 355, 359-360 360, 415-417, 439, 460
sexo e, 176-177, 186-192, 460
Tadjoni, 391
Talaote, 119, 120, 151
Talelândia, 413-468
Tallensi, 28, 32-3, 35-7, 40 46, 51, 53, 59, 60, 413-468
Tambores reais, 251, 274-285
Tembe (Thonga), 65
Tembuli, 399
Tendaanas, 424-426, 440-468
Terra, culto da, 413-425, 438-440
Bemba, 167-185
Teso, 349, 393, 399
Tiiriki, 393, 399, 400
Tongo, 424-425, 441-442
Trabalho, 111-115
divisão do, 419-426
prestação de, 78, 104, 139, 146-7, 178, 199, 201, 224-6, 266-8

Tribos, 117, 163-165, 347-421
Bemba, 167-184, 210-213
Nuer, 477-489
Nupa, 295-300
segmentos territoriais de, 484-488
Tributos, 266-273, 300-400
Tsekedi, regente do Ngwato, 135-7, 141, 143, 146, 156, 161
Tsoede, 312-313, 334, 336, 338
Tswana, 116-8, 165
Tswapong, 119, 120

Uganda, 227-294
Ulupwa, 173, 176, 181-2

Valores místicos, 50-60
Venda, 165
Vugusu, 347-410

Wamara, 231-2
Wanga, 391

Yonga, 399

Zulo, 32, 35-9, 42, 63-115
pagão e cristão, 108

ÍNDICE GERAL

Nota dos Editores 1
Prefácio 3

INTRODUÇÃO. M. Fortes e E. E. Evans-Pritchard ... 25
I. O objectivo deste livro 25
II. Uma amostra representativa de sociedades africanas 27
III. A filosofia política e a política comparativa 30
IV. Os dois tipos estudados de sistema político 31
V. Parentesco na organização política 33
VI. A influência da demografia 35
VII. A influência do modo de vida 36
VIII. Sistemas políticos compostos e a teoria da conquista 38
IX. O aspecto territorial 40
X. O equilíbrio de forças no sistema político 41
XI. A incidência e função da força organizada 46
XII. Diferenças em resposta ao governo europeu 48
XIII. Os valores místicos associados à função política ... 50
XIV. O problema dos limites do grupo político 60

O REINO DOS ZULOS NA ÁFRICA DO SUL. Max Gluckman 63
I. Introdução histórica 63
II. O rei Zulo e o Estado 68
III. «Status» e poder político 79
IV. As tribos dentro da nação 83
V. Sanções sobre a autoridade e a estabilidade do Estado 92
VI. O povo e os seus chefes 95

VII. O período da administração europeia 100
VIII. Conclusão 112

A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DOS NGWATO DO PROTECTORADO DA BECHUANALÂNDIA. I. Schapera ... 117
I. Composição étnica e composição territorial 117
II. O sistema administrativo 128
III. Poderes e autoridade do chefe 138
IV. Direitos e responsabilidades da chefatura 148

O SISTEMA POLÍTICO DA TRIBO BEMBA DO NORDESTE DA RODÉSIA. Audrey I. Richards 163
I. Organização política banto — aspectos gerais 163
II. A tribo Bemba 167
III. Bases de autoridade 185
IV. Funções e prerrogativas de chefia 198
V. O aparelho do governo 204
VI. A integração da tribo 210
VII. Mudanças pós-europeias 213

O REINO DOS ANKOLE NO UGANDA. K. Oberg ... 227
I. Panorama tradicional e histórico 227
II. «Status» político 239
III. O rei e o kraal real 251
IV. Tributo 266
V. O culto de Bagyendanwa 274
VI. Sucessão 285
VII. Conclusão 291

OS KEDE: UM ESTADO RIBEIRINHO NO NORTE DA NIGÉRIA. S. F. Nadel 295
I. Introdução 295
II. Demografia 296
III. Sistema económico 300
IV. Fixação 304
V. Organização política 310
VI. Reivindicação de autonomia 323
VII. Estratificação social 329

VIII. Mecanismos integrativos 332
IX. A evolução do Estado Kede 340

A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DOS BANTOS DO KAVIRONDO Günter Wagner 347
I. Introdução 347
II. Definição da unidade política 350
III. Estrutura política interna 355
IV. Estrutura política externa 390
V. Natureza da autoridade política 400

O SISTEMA POLITICO DOS TALLENSI NOS TERRITÓRIOS DA COSTA DO OURO. M. Fortes 413
I. A terra e o povo 413
II. Carácter do sistema político 416
III. A guerra 417
IV. A teia da associação clânica e a clivagem fundamental da sociedade Tale 419
V. Factores limitativos: parentesco, contiguidade local e sistema económico 426
V. Autoridade e responsabilidade no sistema de linhagem 433
VII. A religião Tale 437
VIII. Chefatura e tendanadoria 440
IX. As funções complementares de chefes e tendaanas 446
X. Tendaanas e a comunidade mais vasta 452
XI. A autoridade secular de chefes e tendaanas 456

OS NUER DO SUL DO SUDÃO. E. I. Evans-Pritchard 469
I. Distribuição 469
II. Sistema tribal 477
III. Sistema de linhagem 488
IV. Sistema das séries de idade 495
V. Feudos e outras disputas 499
VI. Conclusão 507

Bibliografia — Estudos suplementares 508
Índice remissivo 513